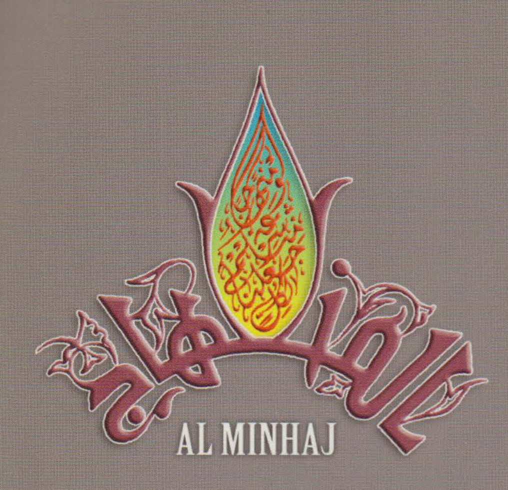


كتاب المنهاج



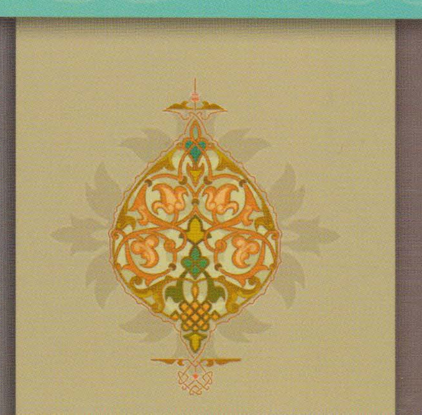
سلسلة بحوث ثقافية
تصدرها مجلة المنهاج



المذهب الاقتصادي الإسلامي

المعاملات البنكيّة والتنمية

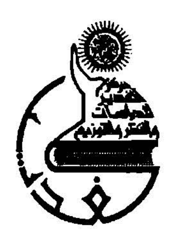
القسم الثاني



مجموعة
من الباحثين

المذهب الاقتصادي الإسلامي

المعاملات البنكيّة والتنمية



مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف: ٥٥٨٢١٥ / ٠١ - ٦٤٤٦٦٢ / ٠٣ - تلفاكس: ٥٥٢٢٦٢ / ٠١

ص.ب: ٢٤/٥٠ - الرمز البريدي: ١٠١٧ - ٢٠١٠ - برج البراجنة

www.al-ghadeer.net

www.alminhaj.org

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م



المذهب الاقتصادي الإسلامي

المعاملات البنكيّة والتنمية

القسم الثاني

مجموعة
من الباحثين





هذا الكتاب

هذا هو العدد السادس عشر (١٦) من سلسلة كتاب المنهاج ، وقد خصَّصناه لموضوع بالغ االأهمية ، وهو الاجتهاد والتأصيل في مجال الإقتصاد الإسلامي .

ولكثرة الدراسات التي نشرتها " مجلة المنهاج " في هذا المجال ، فقد قسّمناه إلى قسمين وفي جُزئين منفصلين ،

القسم الأوّل ، خصّصناه للدراسات التي تحدثت عن مبادئ وخصائص الاقتصاد الإسلامي ، وما قدّمه الشهيد محمد باقر الصّدر من اجتهادات مهمّة في كشفه عن المذهب الاقتصادي الإسلامي ، ومن دراسات هذا القسم : مناهج البحث في الاقتصاد الإسلامي ، فلسفة الاقتصاد الإسلامي، نظرية الشهيد الصّدر في كشف المذهب الاقتصادي ..

أما القسم الثاني ، فقد خصّصناه للدراسات المتعلقة بالنقد والمعاملات البنكية في الاقتصاد الإسلامي ، والتنمية والعدالة الاقتصادية في المنظور الإسلامي .. ومن دراساته : العُملة والسياسة المالية في الصدر الأوّل

للإسلام ، النقد في الاقتصاد الإسـلامي ، التخريجـات الفقهيّـة للمعـاملات البنكية ، الفكر الإنمائي عند الإمام علي (ع)...

ومن خلال هذه الدراسات سيكتشف القارئ المدى الذي وصل إليـه في الاجتهاد الإسلامي في فقه الاقتصاد ، وأُفق هذا الاجتهاد ونواقصه .. وهذا ما نأمله من إعادة نشر هذه الدراسات الخاصة بالاقتصاد الإسلامي...

فقه الاقتصاد: دوافع الاجتهاد ونتائجه

«إنّ المراد من الاقتصاد الإسلامي، المذهب الاقتصادي لا علم الاقتصاد».

الشهيد محمد باقر الصدر

أ. محمد تهامي دكير

دوافع الاجتهاد في المجال الاقتصادي

هناك إجماع لدى مؤرِّخي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، على أنّ حركة التأصيل والكشف عن نظريات الإسلام في جميع المجالات: السياسيّة والاقتصاديّة والثقافية... إلخ. إنّما جاءت كردّ فعل على تحدّيات الغزو العسكري والثقافي والحضاري الغربي للعالَمين العربي والإسلامي..

فالغزو العسكري تبعه غزو فكري وأيديولوجي، كما حاول الاستعمار التأسيس لوجوده الحضاري عن طريق إحلال الأنظمة السّياسية القانونية والاقتصادية الغربية محل الأنظمة العربية والإسلامية المعمول بها إلى حين دخول الاستعمار. ومن بين هذه الأنظمة النِّظام الاقتصادي، فقد استطاع الاستعمار ربط الدول المستعمَرة بالمركز الغربي، بحيث أصبحت هذه الاقتصادات تابعة اقتصادياً شكلاً ومضموناً للدول الاستعمارية، لكن خطورة استنساخ الأنظمة الاقتصادية، يكمُن في كون هذه الأنظمة ترتكز وتنطلق من رؤية فلسفية وأيديولوجية وضعية، لا تنسجم في الكثير من مبادئها وتفاصيلها مع الرؤية الإسلامية.

وهنا تكمُن الخطورة، فتبنِّي واستنبات هذه الأنظمة والنظريات الاقتصادية في الواقع العربي – الإسلامي، يستتَبعه بالضرورة تبنِّي هذه الأيديولوجيات الوضعية ورؤيتها للكون والإنسان، ولغاية وجود الإنسان

على هذا الكوكب الصغير. فتبنّي النَّظرية الإشتراكية أو الشيوعية وتطبيقها وجعل الأنشطة الاقتصادية تسير وفقاً لهذه النظرية يعني الإيمان العملي بالمادية التاريخيّة ـ أي الإلحاد ـ وكذلك اعتبار الدين أفيون الشعوب، وكذلك الأمر بالنسبة للنِّظام الرأسمالي فهو يقوم على الفائدة والرِّبا وهي محرَّمة في الإسلام أشد التحريم.

من هنا كان التحدِّي كبيراً للعقل والاجتهاد الإسلاميين فانبرى يدافع عن الإسلام يؤصِّل حيناً بعض النظريات التي تنسجم مع القيم والأحكام الإسلامية، وحيناً آخر ينطلق في حركة دؤوبة استكشافية للنَّظرية أو الرأي والموقف الإسلامي من أي نظرية أو رأي مخالف، دون أن يغفل النَّقد لهذه النظريات والآراء، ليُثبت تهافتها وبُعدها عن الحق والمصلحة والفطرة الإنسانية، مؤكداً في الوقت نفسه صوابية الرأي أو النظرية الإسلامية وانسجامها الكامل مع العقل والمصلحة الحقيقية للإنسانية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

والمثال الأهم في موضوع الاجتهاد والتَّأصيل الاقتصادي ومحاولة اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي، ما قام به المفكر الإسلامي والمرجع الديني الشهيد محمد باقر الصدر، الذي عايش اجتياح المد الشيوعي والاشتراكي للعراق، هذا المد الفكري والثقافي الذي كاد أن يُطيح بالثقافة الإسلامية في العراق، بل إنه استطاع أن يغزو عقول عدد من طلبة العلوم الدِّينية داخل الحوزات والمدارس الدِّينية، وأن يزرع بذور الشكِّ في صلاحية الإسلام ونظرياته وقدرتها على مواكبة العصر ومتطلباته، من هنا انبرى الشهيد الصدر وهو الفقيه المجتهد، ليردَّ على هذا الغزو الفكري الغربي، وأن يبارزه في أهم الميادين التي يعتقد أصحابه أنهم متفوقون فيها على الفكر الديني، ألا وهو الاقتصاد.

فكان أن اعتكف على قراءة النَّظريات الاقتصادية الغربية (الاشتراكية والرأسمالية) ثم اتّجه صوب التُّراث الاقتصادي الإسلامي مستنطقاً

النُّصوص الدينية، في عملية اجتهادية بكفاءة عالية في مجال الاستنباط ـ وهو المُبرز في هذا المجال ـ ليقدِّم ـ وفي فترة وجيزة ـ كتابه القيم «إقتصادنا». هذا الكتاب الذي اعتبر بمثابة الحجر الأساس للفقه الاقتصادي في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، ثم بعد فترة وجيزة أتبعه بكتابه القيم عن البنك اللاربوي في الإسلام، والذي كان بحق فتحاً عظيماً في هذا المجال كذلك، ويكفيه فخراً أن أُولى التَّجارب لإنشاء مصارف إسلامية قد اعتمدته لوضع أسس المعاملات المالية اللاَّربوية.

لذلك نستطيع الإدعاء بأنَّ كتاب اقتصادنا ومعه البنك اللاَّربوي هما الكتابان اللذان فتحا باب الاجتهاد الفقهي في المجال الاقتصادي وأسَّسا لباب فقه الاقتصاد في الفقه الإسلامي المعاصر[1].

ومن جاء بعده وكتب في هذا المجال لا يَنكر استفادته منهما، وإعجابه بما جاء فيهما من اجتهادات وتأصيل. كذلك النَّقد العلمي المهم الذي وجَّهه للنِّظامين الإشتراكي والرأسمالي، إلى الآن لا يوجد في الكتابات الاقتصادية الإسلامية من استطاع أن يسبر غور هذه النظريات ولا أن ينتقدها بعلمية وأن يكشف عوراتها، كما فعل الشهيد الصدر.

نتائج الاجتهاد الفقهي في المجال الاقتصادي

وإذا كان الشَّهيد الصَّدر قد وضع الأسس واللبنات التأسيسية للفقه الاقتصادي، ثم رحل شهيداً، دون إتمام مشاريعه الاجتهادية والتأصيلية، فإنَّ العقل الاجتهادي الإسلامي لم يتوقَّف عند ما توصل إليه الشهيد الصَّدر بل تابع مسيرة الاجتهاد والتأصيل، مستفيداً مما توصل إليه الشَّهيد

---

(1) طبعاً كانت هناك قبل الصدر كتابات إسلامية في المجال الاقتصادي مثل ما كتبه الشيخ النبهاني، وغيره، لكن ما يميِّز الشهيد الصدر عن غيره أنه الفقيه المجتهد الذي كتب في الاقتصاد بمنهج علمي واجتهادي متكامل، استطاع فيه أن يكتشف الملامح والخطوط العامة للمذهب الاقتصادي الإسلامي.

الصَّدر ومضيفاً إليه، بل متجاوزاً اجتهادات الشهيد في عدد من المجالات، محققاً تراكماً تنظيرياً مهماً. يستحق المراجعة والدراسة.

فبعد خمسة عقود على إصدار كتابي إقتصادنا والبنك اللاّربوي، نحن أمام المئات بل آلاف من الكتب والدراسات الأكاديمية في المجال الاقتصادي الإسلامي.

خصائص الكتابات الإسلامية وأهم ما جاءت به

الكتابات الاقتصادية الإسلامية، سواء منها ما كتب ككتاب أو كدراسة نُشرت في مجلة متخصِّصة أو ورقة مُقدمة في مؤتمر اقتصادي، هذا الكم منِ الكتابات الاجتهادية والتنظيرية يمكن تصنيفها إلى قسمين:

١ – كُتب ودراسات اهتمت بالكشف عن المبادئ والأصول العامة للاقتصاد الإسلامي وفلسفته.

٢ – كتب ودراسات ومؤتمرات، اهتمت بمعالجة جانب من جوانب الاقتصاد الإسلامي، مثل مفهوم وطبيعة الملكية في الاقتصاد الإسلامي وفي الإسلام ككل، موقف الإسلام من الربا والفائدة، تجربة البنوك والمصارف الإسلامية، موقف الإسلام من الاحتكار للرأسمال وللسلع، التنمية في المنظور الإسلامي... إلخ.

٣ – كُتب ودراسات اهتمت بنقد النظريات الاقتصادية الغربية، سواء تعلَّق النقد بالأصول والمبادئ والفلسفة والأهداف، أو تعلَّق الأمر بالنتائج السلبية للأنشطة الاقتصادية العالمية، مثل: نقد نظرية الرفاه الاقتصادي في الرأسمالية الذي لم يتحقق إلا لطبقة معينة، حيث يُحتكر رأس المال في يد مجموعة من الأفراد والشركات وينتشر الفقر على المستوى العالمي، الظُّلم الاقتصادي الذي تمارسه هذه الأنظمة، الأزمات المزمنة التي تُعاني منها الاقتصادات العالمية (الرأسمالية).

طبعاً مُجمل هذه الدراسات النَّقدية تنتهي بتوجيه الأنظار إلى أن

الإسلام ونظامه الاقتصادي هو الكفيل بحل الأزمات التي تتخبَّط فيها البشرية ومنها بالطبع الأزمة الاقتصادية والفقر وسوء توزيع الثّروات في العالم.

لكن هذه الدراسات وإن استطاعت أن تُقدِّم نقداً علمياً تفصيلياً للمذاهب الاقتصادية الوضعية، إلا أنّها لم تتمكّن من تقديم البديل الإسلامي المفصَّل، بل ـ كما قُلت سابقاً ـ اكتفى أصحابها بالحديث عن المبادئ العامة للاقتصاد الإسلامي، وتوجيه الأنظار إليها والدّعوة إلى تطبيق هذه المبادئ.

أما أهم ما توصّلت إليه هذه الدراسات وما قدَّمته من جديد للفقه الاقتصادي. فيُمكن الحديث عن مجموعة من النقاط، ولكن قبل استعراضها نشير إلى أنَّ عملية الاجتهاد لم تكن عملية يسيرة على الفقيه والمجتهد المعاصر، وذلك لقلَّة ولعدم وجود مباحث اقتصادية في كتب القدماء على غرار المباحث الفقهية الأُخرى في كتب الفقه. فالأحكام المتعلِّقة بالأنشطة الاقتصادية متناثرة في بطون الكتب الفقهية وموزعة على أبواب الفقه المتعدِّدة وخصوصاً أبواب المعاملات المالية (زكاة، قروض، ديون، وصية، بيوع، مرابحة، مزارعة، أوقاف...إلخ) فكان على المجتهد المعاصر أن يجمع هذه المتفرقات ويُعيد قراءتها ليتعرَّف من خلالها على الملامح العامة والتفصيلية للنشاط الاقتصادي، بالإضافة طبعاً إلى الرجوع إلى مصادر التَّشريع الأساسية (القرآن والسنَّة) والكتب التي خصّصها أصحابها للقضايا المالية والتجارية في الإسلام مثل كتاب الخراج لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة، والأموال لأبي عبيد، والتبصرة بالتجارة للجاحظ.. وغيرها من الكتب التي تناولت الأنشطة الاقتصادية من وجهة نظر إسلامية، لكن ما ورد في هذه الكتابات الاقتصادية القديمة، يُعتبر متواضعاً إذا ما قُورن بالمباحث والكتب الاقتصادية المعاصرة.

لذلك كان على العقل الاجتهادي الإسلامي أن يبذل جهوداً كبيرة لإعادة قراءة هذا التُّراث الاجتهادي الاقتصادي القديم، ثم ينطلق من

جديد في نشاط اجتهادي لاكتشاف تفاصيل المذهب الاقتصادي الإسلامي، وسط تحدِّيات كبيرة نظرية وواقعية تفرضها النظريات الاقتصادية الوضعية العالمية وتجاربها في الواقع.

ومع هذه التحدّيات فقد استطاع الاجتهاد الفقهي في المجال الاقتصادي أن يحقِّق مجموعة من الإنجازات نذكر أهمها:

١ - تجاوز ما كتبه القدماء والرجوع مباشرة إلى القرآن والسنّة لاستنباط أسس ومبادئ وتفاصيل الاقتصاد الإسلامي، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أهمية الدراسات القرآنية - الاقتصادية التي تجاوزت آيات الأحكام الاقتصادية في محاولة للاستفادة من القرآن الكريم لاكتشاف الكلّيات العامة الحقوقية والاتّجاهات والأهداف والأسس والمعالم الأساسية للنِّظام الاقتصادي الإسلامي، موقف القرآن من المال والنَّشاط التجاري والاستثماري والإنفاق...إلخ.

ومن خلال هذا الرجوع المباشر للقرآن والسنَّة وكتابات القدماء توصَّل المجتهد المعاصر إلى مجموعة من المبادئ والأسس، نذكر منها:

أ - المال مال الله والعباد مُستخلفون عليه.

ب - احترام الملكية الخاصة باعتبارها حقاً للإنسان منحه إياه الله، مع احترام الملكية العامة وفقاً للضوابط الشَّرعية الإسلامية.

ج - تشجيع الإنتاج والاستثمار والعمل لتنمية رأس المال وفقاً لمعيار الحلال والحرام الإسلامي.

د - منع الاحتكار والربا وكل أوجه الظلم والإجحاف في جميع الأنشطة الاقتصادية.

هـ - الجمع بين الحرية الاقتصادية وإمكانية تدخُّل وتوجيه الدولة للنشاط الاقتصادي بما يخدم مصلحة الدولة والمجتمع والأفراد.

ز - كل نشاط اقتصادي استثماري ربحي يجب أن يُراعى فيه البُعد العبادي، لأن الإنسان ـ في نهاية المطاف ـ سيحاسب على كل عمل يقوم

به إن خيراً فخير وإن شراً فعذاب أليم...

٢ - استطاعت هذه الكتب والدراسات أن تكشف عن المعالم العامة والمبادئ الأساسية وفلسفة الاقتصاد الإسلامي.

٣ - تجاوزت بعض الكتب والدراسات عملية الكشف عن المذهب الاقتصادي الإسلامي، وانخرطت في عملية اجتهادية ناقشت فيها تفاصيل المعاملات المالية (بيع شراء، القروض والفوائد والربا، أحكام الحوالة والشيكات... إلخ).

٤ - استطاعت الدراسات المقارنة بين المذهب الاقتصادي الإسلامي والمذاهب الاقتصادية الوضعية، أن تكشف مقدار تميُّز الاقتصاد الإسلامي، كما كشفت عورات هذه النَّظريات الوضعية وفشلها في تحقيق الرفاه الاقتصادي لجميع الأفراد والشعوب، وكذلك تهافت الخلفيات الفلسفية والأيديولوجية لهذه النظريات الاقتصادية.

أزمة الاجتهاد الاقتصادي الإسلامي

رغم النجاحات التي حققها فقه الاقتصاد، وخصوصاً في مجال المعاملات المالية ونجاح المصارف الإسلامية في تحقيق الأرباح وتحريك عجلة النشاط الاقتصادي بعيداً عن الربا ونظام الفائدة، إلا أن فقه الاقتصاد إلى حد الآن لم يتجاوز الاجتهاد لكشف المبادئ العامة إلى الاجتهاد في القضايا التفصيلية أو علم الاقتصاد.

كما يلاحظ ضعف الاجتهاد الفقهي الاقتصادي الإسلامي على مواكبة التطوُّر والتوسُّع في مجال الاقتصاد العالمي تنظيراً وممارسة، خصوصاً مع ثورة الاتصالات والعولمة وظهور الشركات العملاقة العابرة للقارات والدول، بحيث أصبح النشاط الاقتصادي أكثر تعقيداً ممّا كان عليه من قبل.. وهذا الوضع المتطور والمتغير باستمرار يضع العقل الاجتهادي الإسلامي في المجال الاقتصادي أمام تحدّيات كبيرة جداً على

المستويين، متابعة الاجتهاد والتنظير في إطار هذه المتغيرات والعمل على تحقيق تجارب تُعطي لهذا التنظير فرصة الاختبار والتجريب.

ومن مظاهر الأزمة كذلك التي يعاني منها فقه الاقتصاد، ما نلاحظه من النقص الشديد في الأمثلة العملية والتجارب التطبيقية، باستثناء التنظير في مجال المعاملات المالية لنجاح تجارب المصارف الإسلامية وما قدَّمته هذه التجارب من علم جديد ساعد على تطوير هذه التجربة نظرياً وتطبيقياً..

الاقتصاد الإسلامي كبديل مستقبلي

بعد فشل النَّظرية الإشتراكية في تحقيق الرفاه والتنمية العدالة الاقتصادية وتفكك الاتحاد السوفياتي سياسياً، والأزمات المزمنة والمستمرة التي تعاني منها الرأسمالية، وفشلها كذلك في تحقيق الرفاه للأغلبية الشعبية، فإن الفرصة مؤاتية للاقتصاد الإسلامي كي يُقدِّم نفسه كبديل ليس فقط على المستوى النظري فقط، لا بد من إتاحة الفرصة للنَّظريات الاقتصادية الإسلامية لتختبر إمكانياتها على المستوى الواقعي كما وقع مع المصارف الإسلامية، كما أن على العقل الاجتهادي الإسلامي أن يسدَّ الثغرات الكثيرة في النَّظرية الاقتصادية الإسلامية على المستوى النظري والتنظيري، وبذلك يمكن أن نأمل أن يكون الاقتصاد الإسلامي فعلاً بديلاً مستقبلياً يفرض نفسه، ليس فقط داخل جغرافيته السياسية والدينية ولكن خارجها وعبر العالم ككل.

وأخيراً، فكل ما تحدَّثنا عنه في هذه المقدِّمة عن خصائص الاجتهاد الإسلامي في المجال الاقتصادي، وما حققه من نتائج وما يُعانيه من نواقص، سيجد القارئ أمثلته الواقعية في دراسات وبُحوث هذا العدد الجديد من كتاب المنهاج والذي خصَّصناه للدراسات الاقتصادية التي نُشرت في مجلة المنهاج، سعياً منّا لدعم الاجتهاد الإسلامي في هذا المجال المهم، ومساهمة في نشر الثقافة الاقتصادية من منظور إسلامي.

الفصل الأول:

النقد والمعاملات البنكية في الاقتصاد الإسلامي

العُملة والسياسة المالية
في الصدر الأول للإسلام

الدكتور كاظم الصدر
نقله عن الإنجليزية: مختار الأسدي

تمهيد

يهدف هذا المقال إلى عرض دراسة دقيقة عن أجواء المقايضة في حقبة الصدر الأول للإسلام، كما يعرض لدراسة العوامل المؤثرة على قيمة العملة آنذاك، والتي كانت تساهم بشكلٍ أو بآخر في استقرار مستوى الأسعار أو تقلّباتها.

الموضوع الآخر الذي يعني به هذا المقال، هو اكتشاف الطرق التي جرى استخدامها من قبل القيادة الإسلامية في تلك الفترة المبكرة من عمر الإسلام في جذب المدّخرين، وأصحاب الأموال، وتوجيههم إلى مشاريع استثمار مفيدة ونافعة.

إنّ دراسة مثل هذه المواضيع والتوقّف عندها، ربما يكون مفيداً أو مساعداً للحصول على معلومات كافية للإحاطة بالسياسات المالية التي كانت متّبعة في صدر الإسلام الأول، ودورها في عملية التطور الاقتصادي في ذلك المجتمع الإسلامي البدائي الناشئ.

ومن أجل تحقيق هذه الأهداف المذكورة، لا بدّ في البدء من عرض تصور موجز حول التجارة والتواصل الاجتماعي في تلك الفترة من عمر

الإسلام؛ وذلك لتقديم صورة واضحة عن أهمية التجارة والتبادل التجاري، وتأثير ذلك على الأجواء الاقتصادية للفترة المذكورة.

بعد ذلك، سوف نناقش أنواع العملة والنقد المستخدم، والعوامل المؤثرة في قيمة تلك العملة، وفي ثباتها أو تقلّباتها المفاجئة، أو تداولها وانتشارها، وكذلك الطرق والآليات التي كانت تُستخدم لاجتذاب المدّخرين، وتشجيعهم على استثمار أموالهم أو توظيفها.

وفي نهاية المقال سوف نأتي على مناقشة أدوات وآليات السياسات المالية التي كانت متبّعة آنذاك، وضمان حقوق المساهمين وحصصهم، وكفالتها في تلك السياسات.

أهمية التجارة وأجواء التبادل التجاري (المقايضة) في الصدر الأول للإسلام

إنّ الموقع الجغرافي للحجاز، التي تقع بين ثلاث قارات في الكرة الأرضية هي آسيا وأوربا وإفريقيا، كان منحها أهمية كبرى في هذا العالم؛ وذلك لأن التجارة بين بلاد فارس وبلاد الروم وحكومتيهما التابعة لبلاد الشام (سورية العظمى) وأثيوبيا واليمن، كانت أخذت موقعها في الحجاز قبل انبثاق الإسلام. بالإضافة إلى ذلك، إنّ فرعاً من الطريق التجاري بين روما والهند كان يمرّ، وعلى مدى قرون طويلة، عبر جنوب وشرق الجزيرة العربية، وكان يُسمّى الطريق التجاري الجنوبي[1].

وكانت القوافل التجارية تستفيد من الأسواق الفصلية التي كانت تقام في اليمن والحجاز وبلاد الشام (سورية العظمى)، وخاصة في صنعاء (عاصمة اليمن)، وكذلك في يثرب ومكّة، التي كانت مؤهّلة لتسويق البضائع

---

(١) تاريخ الإسلام، علي أكبر فياض: ١١ ـ ١٢، ط. الثانية، جامعة طهران ١٩٥٧م.

والسلع التجارية[1]. كما كان هناك طريق تجاري آخر يمرّ عبر شمال الجزيرة العربية، وجاءت الأهمية التجارية لهذا الطريق، بعد أن فقد الطريق الأول أهميته.

ومنذ ذلك الحين كانت البضائع المرسلة من الهند تُشحن إلى عُمان عبر السفن، ومن هناك تُحمل أو تُنقل براً عبر هذا الطريق (أي طريق شمال الجزيرة العربية)، وكذلك عبر طريق الشام إلى بلاد الروم. وعلى امتداد هذا الطريق كانت الأسواق الفصلية قائمة على قدم وساق، وكانت حكومات ودول هذه المنطقة تعتمد على تلك النشاطات التجارية الحامية، كما كانت عواصم هذه الدول مراكز تسويقية للقوافل التجارية المارّة عبر تلك الأصقاع والطرق. وكانت عواصم كل من: لقم (Lakm)، وكندة، وغسّان (Gassan)، وهي (الحيرة، ودومة الجندل، والبصرة على التعاقب) كلّها تقع على امتداد هذا الطريق التجاري الشمالي[2].

وهناك طريق ثالث، إضافة إلى هذين الطريقين الشمالي والجنوبي، وهو الطريق الرابط بين الشام واليمن، والذي تمّ إنشاؤه في زمن هاشم عندما تولّى زعامة قريش[3]. إذ إن قيام التجارة عبر هذا الطريق، جاء بسبب الجهود الكبيرة التي بذلها هاشم، ونتيجة الاتفاقيات والمواثيق والإجازات التي حصل عليها من ملوك الروم وفارس وأثيوبيا واليمن، بتعهّد قريش ـ طبعاً ـ بحماية القوافل. ونتيجة لذلك، انتعشت التجارة في هذا الطريق،

---

(١) تاريخ نبيّ الإسلام، محمد إبراهيم آيتي: ٢٣، طُبع باهتمام أبو القاسم الكرجي، جامعة طهران ١٩٧٩م.

(٢) التاريخ التحليلي للإسلام، جعفر شهيدي: ١٣ ـ ١٦، مركز النشر الجامعي، جامعة طهران ١٩٨٢م.

(٣) تاريخ نبيّ الإسلام: ٤٠، مصدر سابق.

وحصل القرشيون على منافع كبيرة وثروات طائلة.

وهنا اكتشفت مكة نفسها، مرّة أُخرى، وأهميتها كمركز تجاري رئيس ومهم، وذلك بسبب وجود الكعبة فيها، ومجيء القبائل العربية لزيارتها كل عام، والتبرّك بالحج إليها من كل فجّ عميق. وقبل مناسبات الحج هذه، وجدت القبائل فرصة مناسبة للتجارة، ولكون الكعبة مكاناً مقدساً، باعتباره بيت الله، وجد التجار فيها مكاناً آمناً، أو بقعة أمينة لتسويق بضائعهم، والاتّجار بها في هذا البلد الأمين، وابتياع بضائع تأتي إليه في موسم الحج الكبير هذا من شتى بقاع العالم[1].

فالحرب، وإراقة الدماء، كانت محرمة خلال أربعة أشهر كاملة من كل عام، أي في الأشهر الحرم، فضلاً عن أن تزامن هذه الشهور مع فترة التجارة هذه[2]، وهذا ما كان يعزز تأمين حركة القوافل التجارية إلى مكة، وعودتها سالمة مؤمّنة مرة أُخرى إلى بلدانها، دون أيّة تعرّض أو عراقيل، كما أن معاهدة حلف الفضول بين القبائل العربية، كانت هي الأُخرى قد ساهمت في زيادة الشعور بالأمان والاطمئنان لدى تلك القوافل، وعزّزت الأمن التجاري في مكة أكثر من أي وقت مضى[3].

لهذه الأسباب تحديداً، كانت التجارة هي النشاط الأكثر أهميةً في اقتصاد الجزيرة العربية.

وبسبب الظروف المناخية لم تكن هناك أية إمكانية للزراعة باستثناء اليمن، وبعض الواحات فقط في بعض مناطق الحجاز، ومركز الجزيرة

---

(١) حياة محمد نبيّ الإسلام (ترجمة سيرة ابن هشام)، هاشم رسولي محلاتي ١: ١١٩، المكتبة الإسلامية ـ طهران.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) تاريخ نبيّ الإسلام: ٦٠، مصدر سابق.

العربية، مثل يثرب التي نشأت فيهـا بعـض النـشاطات الزراعيـة المحـدودة جداً[1]. ناهيك عن محدودية الحرفيين المهرة، ومعهم أعمال رجال التجـارة المحليين، والتي كانت نشاطاتهم محدودة جداً هي الأُخرى، ولهذا الـسبب، فإن تلك القبائل العربية التي لم تكن تحـب الهجـرة أو الـسفر، ولـم تكـن تشارك في معارك أو غزوات، كانت أمّا متاجرة، أو تقـدّم خـدمات تجاريـة لقوافل التجار المارّة عبر أراضيها[2].

ومن الواضح تماماً أن التجارة كانـت أسـاس الاقتـصاد فـي الجزيـرة العربية قبل ظهور الإسلام، كما أن أي اتفاق ابتـدائي لأي تبـادل تجـاري أو صفقة تجارية كان يعتمد أجواء المقايضة، أي المقايضة في السلع، في تلك الفترة. وكما ذكرنا آنفاً، فإن الجزيرة العربية والمناطق المجـاورة لهـا كانـت خاضعة أما بشكل مباشر أو غير مباشـر لإمبراطـوريتي فـارس أو الـروم، أو تحت تأثيرهما.

أما العملة النقدية التي كانت مستخدمة في هذه الدول، فكانت الدرهم والدينار، وبالأحرى الدينار والدرهم حسب التناوب. إذ إن هـاتين العملتـين كانتا مقبولتين، ويتمّ تداولهما في شبه الجزيرة العربيـة. إضـافةً إلـى ذلـك، وبسب القوة السياسية لهاتين الدولتين، والتي جعلت من أجوائهما التبادليـة، معتمدة في كافة المقاطعات التي تقع تحت تأثيرهما، فإن الشركاء التجاريين للعرب كانوا بشكل رئيس من الفرس والرومـان، الـذين كـانوا يـستخدمون الدرهم والدينار أثناء معاملاتهم عند البيع والشراء. كما كان لكل من هـاتين العملتين النقديتين وزن خاص وثابت، وتحتويان على كمية ثابتة أيـضاً مـن معدني الذهب أو الفضة.

---

(١) التاريخ التحليلي للإسلام: ٢٢، مصدر سابق.

(٢) المصدر السابق نفسه.

ومع ذلك، وأثناء الحكم الأُموي والعباسي، فقد تغيّر هذا الوزن، وفي بلاد فارس نفسها كذلك، وبعد الإسلام فإن كمية الفضة في الدرهم صارت تختلف من منطقة إلى أُخرى. ولكن، وأثناء فترة الصدر الأول للإسلام، فقد كان وزن هاتين العملتين، أو هذين النقدين، ثابتاً ولم يتغيّر.

واليوم، وحين تذكر كلمة (الزكاة) مثلاً، أي زكاة الذهب والفضة في الكتب الدينية الفقهية، فإنها تشير بالأساس، أي ترتكز على نفس وزن الدرهم والدينار كما كانا عليه في تلك الفترة المبكرة من عمر الإسلام[1]. علماً بأن قيمة الدينار كانت تساوي عشرة دراهم.

من الطبيعي، وفي الصفقات والمبادلات التجارية التي كانت تجري في مصر وبلاد الشام، كان الدينار هو عملة التبادل الرئيسة، بينما في الإمبراطورية الفارسية فكان الدرهم هو المستخدم في هذه العملية. وبعد انتشار الإسلام واتّساع رقعته الجغرافية في دول الإمبراطورية الفارسية كالعراق وإيران والبحرين وما وراء سكسونيا، وكذلك مقاطعات الإمبراطورية الرومانية التي ضمت الشام ومصر والأندلس، فإن انتشار هذه الأنواع من النقد قد ازدادت منذ الصدر الأول للإسلام، وحتى فترة حكومة الإمام عليّ، حيث لم يكن هناك بديل لهذه العملة.

أما القيمة المثبّتة للدرهم والدينار، فلم تكن لتُحدث أية مشكلة في انتشار العملة أو تداولها. فحين يجري التعامل بالدرهم مثلاً كوحدة نقدية، فإنّ الدينار سيأتي بمضاعفاته بشكل طبيعي، وإذا ما قيل إن الدينار هو عملة التداول، فإن الدرهم سيكون واحداً من عشرة، أي عُشر الدينار. ومع ذلك يمكن القول بأن الدرهم كان أوسع انتشاراً على العموم من الدينار، والسبب

---

(١) المصدر السابق نفسه.

هو، إن أغلب المقاطعات التابعة للإمبراطورية الفارسية كانت مفتوحة من قبل القوات الإسلامية، في تلك الفترة المبكرة بعد مجيء الإسلام، بينما لم تكن سوى القلّة من مقاطعات الإمبراطورية الرومانية تحت الحكم الإسلامي.

ونقطة أُخرى تجدر الإشارة إليها، وهي أنه أثناء خلافة عمر بن الخطاب، فإن إدارة أُمور المسلمين المالية كانت مفوّضة إلى الفرس؛ لأن الخليفة عمر استخدم عدداً كبيراً من المحاسبين والمراقبين لدواوين المال من الفرس؛ لأن هؤلاء كانوا مطّلعين على ديوان المحاسبة الحكومي، أي ديوان الحسابات، في بلاد فارس، أوكل إليهم واجب حفظ الحسابات، بما فيها حسابات الدخل والواردات، وكذلك حسابات الصرف والنفقات الصادرة والواردة من وإلى بيت المال (المال العام)[1]، ولما كانت هذه الحسابات محفوظة بشكل طبيعي بلغة الدرهم، فإنّ ذلك ساعد كثيراً على زيادة انتشار هذه العملة وتداولها.

هناك نوع آخر من المال تمّ اعتماده في صدر الإسلام الأول، وهو ما يُسمى (الائتمان، أو الاعتماد)، أو ما يمكن أن يُطلق عليه التوثيق. إذ إن انتشار التجارة في شبه الجزيرة العربية، وحتى قبل قرون من ظهور الإسلام، كان يتطلب الثقة أو الاعتماد أو الائتمان. فعلى الرغم من المحاسن الكثيرة التي كان يقدّمها وجود الدرهم أو الدينار كعملتي تبادل في التجارة، ولكنهما كانا في ذات الوقت بحاجة إلى توثيق أو اعتماد سندات.

فإذا كانت قيمة الصفقة التجارية كبيرة مثلاً، فإنها تحتاج إلى كمية

---

(١) تاريخ الفخري، أحمد بن محمد ابن طباطبا: ١١٢ ـ ١١٤، ترجمة: محمد وحيد كلبايكاني، معهد ترجمة ونشر الكتاب ـ طهران ١٩٨١م.

كبيرة من النقد الذي يجب تبادله، وهذا يعني أن وزن وحجم العملة المتبادلة كلاهما يقلّلان من الرغبة في طرحهما وسيطاً أو وسطاً للتبادل التجاري. إضافةً إلى ذلك، فمن المحتمل أن يعجز طرف من الشركاء عن توفير الكمية الكبيرة اللازمة للصفقة من الدراهم والدنانير بالسهولة أو السرعة التي يُفترض توفيرها لعقد الصفقة. ومع ذلك، وربما يكون أحد الطرفين لا يمتلك الخبرة الكافية، ولكنه أهل للثقة والاعتماد، فحينها يكون رصيده أو أوراقه الاعتبارية تجعلانه مقبولاً أو موثقاً عند التجار الآخرين.

كما أنّ التجارة المتزايدة بين الشام واليمن، والتي كانت تقوم على رحلتين على الأقل في العام الواحد (رحلة الشتاء والصيف)[1]، وقبل مجيء رسالة النبي محمد ﷺ، أوجدت أرضية كافية للثقة المتبادلة، وكان تبادل الاعتبارات والصكوك والحوالات التجارية أو أوراق التعهّدات بين كلّ من تجار قريش وتجار اليمن، وعلى امتداد سنين، هو الطريقة المتّبعة.

من ناحية أُخرى، ليس محتملاً أن تقوم جميع الصفقات التجارية في تلك الفترة المبكرة من الإسلام على أساس النقد. إذ إن انتشار الصفقات القائمة على الاعتماد والثقة المتبادلة قبل الإسلام، وحقيقة كون هذا النوع من التعامل مسموح به مع بعض التعديلات البسيطة عليه بعد الإسلام، يدلّ دلالة واضحة على استخدام المسلمين لهذا النمط من التعامل التجاري، وشيوعه في أوساطهم. وفي الحالة الأخيرة، وكقاعدة عامة، كان هناك عقد مكتوب يجري تبادله، بعد توقيعه، من قبل طرفي الصفقة التجارية المحدّدة بالطبع.

---

(١) كما جاء في نصّ القرآن الكريم. (المترجم)

وهذا العقد الموقّع كان معتبراً هو الآخر، ومقبولاً من قبل التجار الآخرين خارج هذه الصفقة، بمعنى أنه كان مقبولاً كوسيلة للتداول المعادل للعملة، أو وسيط مكافئ لهذه المقايضة أو تلك الصفقة.

إنّ استخدام هذا النوع من أوراق التعهّدات المالية كان شائعاً بشكل مكثّف، بحيث إن الخليفة عمر بن الخطاب نفسه كان يحرّر بعض هذه (الصكوك) ويوقّعها بنفسه أثناء خلافته، وكانت هذه الصكوك مقبولة عند عموم الناس.

ووفقاً لليعقوبي، إنه أثناء خلافة عمر، وبموجب أوامره، وتعهداته، كانت هناك كميات هائلة من البضائع والسلع تم إرسالها من مصر إلى المدينة مثلاً. ومع هذا الكمّ الهائل من السلع المستوردة، إلاّ أن التأريخ لم يُشر إلى استعجال أو سوء أو خلل في توزيعها، وهذا يعني أنّ عمر وقّع صكوكاً لأُناس معتبرين، ومؤهّلين، وأصحاب كلمة، للحدّ الذي جعل الناس يذهبون بالتناوب وبهدوء مطمئنين إلى بيت المال ليأخذ كلٌ منهم حصته بأمان وبلا استعجال[1].

إن استخدام الصكوك من قبل عمر، وقبولها من قبل الناس، يُشير بلا أدنى شك إلى الاستخدام الشائع لهذا النمط من التبادل التجاري في تلك الفترة المبكرة من صدر الإسلام.

وهناك طريقة أُخرى للتبادل التجاري، كانت مستخدمة في الجزيرة العربية، وقد قبلها الإسلام أيضاً مع تعديلات طفيفة، وهي طريقة شراء دَيْن شخص ما، أو التزام هذا الدين، والتعهد بدفعه من قبل شخص آخر[2]. ففي

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٤٢ و ٤٣، ترجمة: محمد إبراهيم آيتي، معهد ترجمة ونشر الكتاب ـ طهران ١٩٨٣م.

(٢) أُنظر كتب الفقه الإسلامية.

مثل هذه الصفقات يتمّ عادةً التعامل بأوراق الاعتماد أو التعهّدات الشخصية. كما أنّ شرعية مثل هكذا صفقات في الشريعة الإسلامية يدلّ على أنّ المسلمين استخدموها في فترة صدر الإسلام الأول، وتدل دلالة أُخرى على استخدام وثيقة الشرف هذه أو الائتمان (Credit) في تلك الفترة.

ولكن، وفي الوقت نفسه، يجب ألاّ يُزعم بأن قيمة هذه الوثيقة، مقارنةً بقيمة المال في التداول، متساوية وبنفس الاعتبار، إذ إن مساحة استخدام أوراق الاعتماد والحوالات هذه كانت محصورة في عدد محدود من التجار المعروفين. كما أنّ وجود عدد كبير من القبائل، والنزاعات أو السجالات المستمرة بينهم، والمسافات الطويلة بين مناطق الجزيرة العربية الشمالية والوسطى والجنوبية، إضافة إلى مشاكل السفر التي كانت تقتضي استعدادات كبيرة، كلّ ذلك يشير إلى وجود أجواء من عدم الاستقرار، أو عدم الاطمئنان الكافي في تلك المناطق، مما يؤدي إلى القبول، ولو على مضض بوسائل التبادل هذه، أي غير الدرهم والدينار.

العرض والطلب للمال في الصدر الأول للإسلام

في هذا المبحث، نقصد بالمال، الدرهم والدينار اللذين كانا الوحدتين الماليتين النقديتين الوحيدتين المستخدمتين في بلاد الروم وبلاد فارس[1] في تلك الفترة. وأثناء حكومة النبي ﷺ في المدينة، كان الدينار يُستورد من بلاد الروم، فيما كان الدرهم يُستورد من بلاد فارس. واعتماداً على حجم البضائع والسلع المصدّرة إلى هاتين الدولتين، والدول التابعة لهما.

كان الدرهم والدينار أو البضاعة هي الأشياء المستوردة والمستخدمة

---

(١) فتوح البلدان، البلاذري: ٤٥٢، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٧٨م.

في الاقتصاد في تلك الفترة المبكرة من ظهور الإسلام.

وطبيعي، إذا زاد الطلب على المال في السوق المحلية، كان استيراد المال يتقدم على البضاعة. وبالعكس إذا قلّ الطلب على المال زاد استيراد البضائع. الملاحظة اللافتة هنا، هي أنه لم تكن هناك أية حدود لاستيراد المال، ما دام الطلب المحلي للدرهم والدينار في بلاد الحجاز قليل نسبياً، وما دام لا يشكّل أي تأثير على العرض والطلب في اقتصاد كلّ من بلاد فارس وبلاد الروم.

وعلى الرغم من ذلك، وأثناء فترة حكومة النبي ﷺ، لم يكن المال يُعرض من قبل بيت مال المسلمين، وإنما كان يُقدّم من الخارج وعبر التجارة، ولعدم وجود الحاجة إلى أية تعريفة جمركية أو ضريبة على الواردات، فكان المال يُستورد بكميات كبيرة وكافية لسدّ حاجة السوق المحلية.

ومن ناحية أُخرى، ولما كانت قيمة الذهب والفضة الموجودة في الدينار والدرهم مساوية للقيمة الحقيقية للنقد نفسه، فكان يمكن صناعة هذين النقدين في محلات بيع الذهب والمجوهرات، ولهذا السبب يمكن القول بأن عرض المال كان مطاطاً ومرناً تماماً، وللحدّ الذي يأتي متساوقاً مع الدخل المعروف في تلك الفترة الإسلامية المبكرة.

وحتى بعد اندحار الإمبراطورية الفارسية، فإن دور ضرب العملة أو سكّها استمر العمل به في مناطقها ولم تتبدّل[1]. من جانب آخر، وبعدما تعلّم المسلمون أنفسهم سك العملة تدريجياً، وتعرّفوا على تقنيّة ضربها

---

(١) الوظائف الاقتصادية لحكومة الإسلام المبكرة، حسن الزمان: ٣٣٧، ط كراجي الإسلامية العالمية ١٩٨١م.

أثناء خلافة الإمام علي عليه السلام، شرعَ بيت مال المسلمين رسمياً بضرب العملة وباسم الحكومة الإسلامية[1].

ربّما يُشكّك، أو يَشكّ بعض المؤرخين بهذه الحقيقة التأريخية، ويقولون بأن العملة النقدية كان يجري سكّها في زمن الخليفة عمر بن الخطاب، إلاّ أنّ الحقيقة تقول: بأن الباقي فعلاً من تلك العملة، من ذلك الوقت أو من تلك الحقبة، يشير بأن ضرب العملة بدأ فعلاً أثناء خلافة الإمام عليّ عليه السلام[2]. ولذلك، وحتى لو كان بيت مال المسلمين قد تمّ ضبطه أو السيطرة عليه، وعلى نوعية العملة المستوردة التي طُرحت أيام الإمام عليّ عليه السلام، فتكفي الإشارة إلى أنّ إشرافاً مباشراً على عرض العملة النقدية الإسلامية آنذاك، جاء بعد ضربها أو سكّها.

ومعلوم جيداً أن خلافة الإمام عليّ عليه السلام كانت قصيرة جداً؛ لأنه ـ سلام الله عليه ـ استشهد بعد أربع سنوات فقط من حكمه. وبما أنّ الحوادث والاضطرابات كانت غطّت كلّ سنة من سنوات حكمه أو خلافته[3]، فإن العملة المسكوكة من قِبل بيت مال المسلمين، لم تجد رواجاً كبيراً في سوق التداول، وعليه، فإنّ عرض المال في زمن الخلفاء الأربعة، يمكن اعتباره نفسه كما كان عليه في زمن حكم النبي محمد صلى الله عليه وآله، أي إنه لم يتغيّر كثيراً عن تلك الفترة.

هذا بالنسبة لعرض المال، أما بالنسبة للطلب، فغالباً ما يؤدي وجود

---

(١) نظام الحكومة النبوية ـ الإجراءات الإدارية، عبدالحي الكتاني ٢: ٤١٣ ـ ٤٢٨، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

(٢) دراسات في التاريخ والإسلام، جعفر مرتضى: ١٢٧ ـ ١٣٧، ط / ١٤٠٠هـ.

(٣) ففي السنة الأُولى من خلافة الإمام عليّ عليه السلام وقعت معركة الجمل، وفي السنة الثانية حدثت حرب صفين، وجاءت في السنة الثالثة حرب النهروان.

الصفقات التجارية وخدمات الاقتصاد إلى زيادة في الطلب. ولهذا السبب فقد كان الطلب على المال في تلك الفترة يتأتى من الإقدام على تبادل الصفقات التجارية الكبيرة.

إضافةً على ذلك، فقد كانت الظروف الطبيعية غير المفضّلة التي وسمت تلك الفترة، بما فيها عداوة قريش تجاه المسلمين، وانشغال المسلمين بما لا يقلّ عن ٢٦ غزوة (وهي الحروب التي شارك فيها النبي ﷺ شخصياً)، وأكثر من ٣٢ سرية، وهي الحروب التي قامت أثناء وجود النبي، ولكنه ﷺ لم يشارك فيها، بل كان يرسل السرايا لتنفيذها)[١]. وهذا يعني أنّ معدل ستة حروب في كل عام كانت فُرضت على المسلمين بعد الهجرة، الأمر الذي أوجدت طلبات احترازية للمال لتلبية الحاجات الملحّة والطارئة التي فرضتها تلك الظروف الاستثنائية وغير المحسوبة.

ونتيجةً لذلك، كان الطلب على المال يتزايد في تلك الفترة بسبب تلك الأوضاع، وتلك الاحترازات، وخارج هذين السببين لم تكن هناك أية حاجة للنقود. ولما كان الاكتناز (كنز الأموال) محرماً في الإسلام[٢]، لم يكن يحقّ لأي فرد أن يحتفظ بالنقود لنفسه، ويحرم المسلمين من تداولها، أو عدم إدخالها في المضاربات التجارية وأسواق المقايضة.

إن تحريم الاكتناز في الإسلام يسري على البضائع والسلع كما يسري على النقود من الذهب والفضة وسائر الأموال[٣]. إضافةً إلى ذلك، إن تحريم الشارع الإسلامي تلقّي الركبان قبل دخولهم السوق، أي عدم التعرّض إلى

---

(١) تاريخ نبيّ الإسلام: ١١٩ ـ ٢٢٧، مصدر سابق.

(٢) وذلك قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ**﴾ سورة التوبة: ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) الاقتصاد من وجهة نظر فقهية واقتصادية، كاظم الصدر، انتشارات ٢٢ بهمن ـ قم ١٩٨٣م.

القوافل التجارية، وعدم إخبارها بأي شيء[1]، لم يترك هو الآخر أيّ مجال لاستخدام الأموال إلاّ في المسائل المذكورة آنفاً.

إنّ مسألة تلقّي الركبان هذه كانت ممارسة معروفة وشائعة قبل مجيء رسالة النبي ﷺ، وتعني أنه قبل وصول القافلة التجارية، أي قبل دخولها المدينة، فإن عدداً من التجار الأغنياء يقومون باستقبالها خارج المدينة، مستفيدين طبعاً من قلّة المعلومات التي يمتلكها تجار القوافل القادمين عن السوق والأسعار، فيقومون، أي هؤلاء المستقبلين، بمساومتهم وشراء بضائعهم بأرخص سعر ممكن ليقوموا هم ببيعها بأكبر سعر ممكن على الناس بعدئذ. هذه الممارسة كانت حُرّمت من قِبل رسول الله ﷺ تحريماً مطلقاً، (معتبراً ذلك منافياً للقيم والأخلاق ومبادئ الإسلام).

والآن، وبعد أن عرفنا كيف تُحدَّد الأموال من ناحية العرض والطلب في الصدر الأول للإسلام، نستطيع أن نوضّح كيف كانت قيمة العملة واستقرارها يُحدَّد هو الآخر، فعندما اعتنق سكان الجزيرة العربية الإسلام، زاد عدد المسلمين طبعاً بشكل كبير[2]. إضافةً إلى ذلك، إن الغنيمة وهي الأموال التي يحصل عليها المسلمون من أعدائهم بعد انتصارهم عليهم في كل معركة، كانت تُقسّم فيما بينهم، مما كان يرفع نسبة دخلهم ومستواهم المعاشي. وفوق كل ذلك، كان النبي الأكرم ﷺ ومن خلال سياساته الخاصة، يشجّع الكفاءات المنتجة، ويحثّ المسلمين دائماً على العمل، كما سيأتي ذكره لاحقاً.

---

(١) نظام الحكومة النبوية ـ الإجراءات الإدارية، عبدالحي الكتّاني ١: ٢٨٥ و٢: ٥٧ ـ ٥٨، مصدر سابق.

(٢) السياسات المالية في فترة الصدر الأول للإسلام، كاظم الصدر، مجلّة (التخطيط والتطوّر): ١١٨ ـ ١٢٠، العدد ٤ و ٥ ربيع ١٩٨٦م.

كل هذه العوامل كانت تساهم في زيادة صفقات المال التجارية وتؤثّر في الوضع الاقتصادي لتلك الفترة. إضافةً إلى ذلك، إن مسالة عرض المال كانت مسألة مطاطة ومرنة، أي لم تكن هناك أية موانع أو حدود لتوريدها، إذا كان الطلب عليها ملحّاً أو ضرورياً، من جانب آخر، وكلما كان الطلب متزايداً، فإن زيادة بسيطة في كمية الذهب أو الفضة يمكن أن تضاف إلى النقد كانت تحلّ المشكلة.

وبالتالي فلم تكن هناك أي أزمة في مسألة العرض والطلب بالنسبة للذهب والفضة، وكان سوق العرض والطلب على الدوام مستقراً وفي حالة توازن دائم. وبالتالي فإنّ قيمة النقد كانت مستقرة دائماً هي الأُخرى.

نعم، إن الذي كان يساهم في عدم استقرار المال، ويساعد في تذبذب قيمته، وبشكل موجز، هي النشاطات أو الممارسات المحرّمة التي أعلنت الشريعة الإسلامية حرمتها، بل حرّمها الشارع المقدس بشكل مطلق. ويمكن القول، إن هناك سبباً آخر يؤدي إلى هذا التذبذب أو عدم التوازن في السوق، وهو استبدال الأموال بالممتلكات أو العقارات، وهذه لا يكون لها تأثير حادّ إلاّ إذا حصلت بصفقات ضخمة وكبيرة جداً تؤثر على مجمل حركة السوق، أو كان لها دور مباشر على السوق المالية لهذه المنطقة أو تلك. وهذا ما لم نلاحظه في أسواق تلك الفترة بشكلٍ واضح.

وهذا يعني:

أولاً وقبل كل شيء، أنّ حجم التعهّدات مقارنةً بحجم النقد المتبادل، لم يكن ذا اعتبار كبير، أي ليس مهماً فعلاً.

وثانياً: إنّ نمط المعاملات المالية التي كانت تقوم على الاعتمادات وأوراق الائتمان، لم تكن ذات قيمة مقابل المعاملات النقدية المعروفة، أو مقارنة بالصفقات الضخمة التي كانت تقوم على أساس الدينار والدرهم

المتداولان في الأسواق. ولذلك فإن صفقات البيع والشراء القائمة على الآليات التفاوضية لم تكن معروفة في تلك الفترة، ناهيك عن أن الشواهد التأريخية كلّها لا تشير إلى وجود مثل هذه الصفقات حتى قبل ظهور الإسلام، إلاّ نادراً.

نتيجة كل ذلك، يمكن القول: إن السوق في تلك الفترة من عمر الإسلام كان يشهد توازناً كاملاً، ويخلو من أي اضطرابات مالية، كما أن قيمة النقد كانت مستقرة هي الأُخرى، ولم تكن تتعرّض لأية اهتزازات في طابعها العام، وفي مجمل الحركة الاقتصادية للسوق.

سُرعة تداول العملة

هناك عامل آخر مؤثر على قيمة العملة، وهو سرعة تداولها في السوق. فقبل الإسلام، كان النظام القانوني الحاكم، لا سيما قوانينه وإداراته وحدوده المرسومة للتجارة واستخدام المال، له الأثر الفاعل والمهم على تفعيل مسألة السرعة في تداول العملة. كما أن تحريم الاكتناز (كنز المعادن الثمينة)، ساهمَ مساهمة كبيرة في منع الدينار والدرهم من الاختباء، بل دفعهما إلى الدخول في دائرة التداول، كما أن الضوابط الموضوعة على المصلحة الخاصة، وتحريم (الربا) قللت الطلب على المال والحيلولة دون حجبه، الأمر الذي ساعد في سرعة تداول المال وزيادته باضطراد.

إضافةً إلى ذلك، إن المعايير المشجّعة المقدّمة للناس، والتي تحضّهم على الدخول في مواثيق وعهود شراكة تجارية، وتشجّعهم على تقديم القروض للمحتاجين بدون فائدة، أو ما يسمى (القرضة الحسنة)، ساعدت هي الأُخرى في دعم عملية تداول الأموال، وسرعة انتشارها بين الناس، ولذلك يمكن القول: إن السياسات والإجراءات والتوجيهات كلها ساهمت في سرعة تداول العملة.

ومع كل ذلك، يبقى بناء السوق أو بنيته لهما التأثير الأكبر على مسألة التداول هذه أو سرعتها.

إن التجارة واحتكار قريش لها قبل ظهور رسالة النبي محمد ﷺ، وأثناء فترة إقامته في مكة، قد تمت إزاحتها أو القضاء عليها تدريجياً.

وبعد الفتح الإسلامي لمكة، تم الإجهاز على آخر المواقع الاحتكارية للقريشيين، لاسيما تلك التي كانت متعلّقة بادارتهم للكعبة، والإشراف والإدارة على اسواق عكاظ، وذو المجاز[1]، وسحبهما من قريش. إذ من المحتمل أن يكون القضاء على البنية التحتية لاحتكار السوق، قد ساهم مساهمة فعالة في تنمية سوق التبادل، وتوجيهه نحو كفاءة تجارية أفضل، وتداولٍ للمال أسهل وأسرع.

وهناك يمكن القول أيضاً إن الطلب على المال قد زاد في السوق وجنباً إلى جنب مع زيادة الطلب على الصفقات التجارية، وهذا في محصّلته النهائية يعني زيادة سرعة التداول بطبيعة الحال.

في الاقتصاد الزراعي البدوي، في فترة الصدر الأول للإسلام، كان تبادل البضائع يقوم على أساس المقايضة، ولذلك لم يكن الدينار والدرهم يستخدمان كثيراً في التجارة. وحتى البضائع التي تجري مبادلتها بالمال، كان الاتّجار بها بطيئاً، وهذا ما كان له تأثير، ولو بشكل محدود، على سرعة تداول الأموال في عموم الاقتصاد. والأمر الذي يمكن ملاحظته بوضوح، بعد هجرة النبي ﷺ من مكة إلى المدينة، هو الازدياد التدريجي لسرعة تداول المال، كما أن انتصارات المسلمين في حروبهم قوّت مشاعر الثقة، ودعمت مشاعر التفاؤل والأمل في مستقبل أفضل للمسلمين بين عموم

---

(١) تاريخ نبيّ الإسلام: ٢٣، مصدر سابق.

الناس. وبعد صلح الحديبية[1] ازداد هذا اليقين بشكل واضح وجليّ، وبعد فتح مكة هيمنَ النظام الإسلامي، بل تمّ بناؤه على امتداد الجزيرة العربية. ولذلك، ومن المحتمل جداً، وإضافةً إلى زيادة حجم النشاطات الاقتصادية، يمكن أن يكون هذا الوجود الجديد للإسلام مساهماً في زيادة تداول المال بين عموم المسلمين.

أثر السياسات المالية على قيمة العملة في فترة الصدر الأول للإسلام

باستثناء السنوات القليلة الأخيرة من حكومة النبي الأكرم ﷺ، كان الاقتصاد يعاني من نقص واضح في الفاعلية والنشاط، إذ إن هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة، والذين لم تكن لديهم أية ثروات أو مدّخرات، ولا حتى مهارات اقتصادية يمكن استثمارها في المدينة، كانت سبباً رئيساً في هبوط مسألة التوازن الاقتصادي في تلك الفترة، كما أن الحروب العديدة التي نشبت بين المسلمين وخصومهم كانت استنزفت طاقة هائلة جداً من القوة العاملة، والتي كان يمكن توظيفها في فعاليات وأعمال منتجة ومفيدة على الصعيد الاقتصادي، ولذلك كان ضرورياً تبنّي سياسات مناسبة من أجل زيادة وتفعيل عجلة الاقتصاد وحركة الحياة.

السياسات التي تمّ تبنّيها، والتي تزامنت مع زيادة ملحوظة نسبياً في طلب المال، كانت ساعدت بشكلٍ ما في دفع بعض القابليات الاقتصادية، واستخدام بعض الطاقات، الأمر الذي ساهم إيجابياً في تحديد أو تثبيت قيمة الأموال. المشكلة الرئيسة الأُولى والأكثر أهميةً في فترة حكومة النبي ﷺ، وعلى صعيد السياسات المالية، هي ترتيبات تدبير المؤن ونفقات

(١) إن هذا الصلح الذي وُقّع بين المسلمين وقريش في السنة السادسة للهجرة، يستمد أهميّة من كون قريش تعترف وللمرة الأُولى بالمسلمين.

الحروب العديدة المكلفة التي خاضها النبي، والتي كانت بمعدل حرب واحدة في كل شهرين تقريباً[1]. نعم، إن تدبير مؤونة الحرب، بما في ذلك من سلاح، ووسائل النقل، والضرورات التي تتطلبها المعارك عادةً، كانت فرضَت تكاليف ونفقات ثقيلة على بيت مال المسلمين، ناهيك عن ضرورة توفير الحدّ الأدنى من المعيشة لكل مسلم في تلك الظروف، مما ساهم في زيادة عبء الالتزامات المالية على هذا البيت المثقل بالمصروفات في الاصل. هذا إذا لم نحسب مرتبات القضاة والحكام، ورجال الإعلام والدعوة، ونفقات الموظفين والمحاسبين وجباة الضرائب التي كانت كلها تُدفع من بيت المال.

ولكن، وعلى الرغم من كل هذه النفقات والتكاليف، فإن بيت المال لم يعانِ من أي نقصٍ في الميزانية العامة، وعلى امتداد تلك الفترة العصيبة من حكم الإسلام. ومع ذلك، وفي فترة حكم الخليفة عمر بن الخطاب، وبسبب تجميع أموال الخراج (ضرائب الأرض) التي تؤخذ من البلدان المحتلة حديثاً من قِبل المسلمين، فإن عائدية بيت مال المسلمين، أي ميزانيته قد زادت زيادة معتبرة. آخذين بنظر الاعتبار كل النفقات المذكورة والمفروضة على الحكومة الإسلامية في أوائل سنيّ الهجرة، لكن الملاحظ أنّ بيت المال هذا لم يكن يعاني من أيّ نقصٍ أو عجزٍ مالي[2]، إلاّ في مناسبة واحدة فقط اضطر معها النبي ﷺ إلى الاقتراض بعد فتح مكة من أجل أن يدفع بعض المال لأُولئك الناس الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً، وتمت محاربتهم من قبل بعض تجار قريش المناوئين للنبي وأتباعه[3]. ومع

(١) تاريخ نبيّ الإسلام، محمد إبراهيم آيتي: ٢١٩ ـ ٢٢٧، مصدر سابق.

(٢) السياسات المالية في فترة الصدر الأول للإسلام، كاظم الصدر: ١٧١ ـ ١٧٤، مصدر سابق.

(٣) المصدر السابق نفسه.

ذلك، فإن هذا القرض تمّت إعادته إلى أصحابه بعد سنة واحدة فقط، وبعد العودة من معركة حنين.

السياسات الأُخرى التي اتّبعها النبي الأكرم ﷺ زادت كثيراً من فرص العمل وتوفيرها، بخصوص النشاطات الاقتصادية الانتاجية، وتشغيل الكثيرين من القادرين على العمل. فلقد حثّ النبي ﷺ كل من المهاجرين والأنصار، منذ لحظة وصوله إلى المدينة، إلى الدخول في مشاريع وعقود تجارية كالمضاربة مثلاً (وهي شراكة اقتصادية يقوم بها طرفان: الطرف الأول يوفّر رأسمال المشروع، فيما يقوم الثاني بإدارة الأعمال)، وكذلك المزارعة (وتتعلق بزراعة الأرض، وبنفس الشروط)، ومثلها المساقاة (وهي أن يقوم أحد الأطراف بتوفير البستان، فيما يقوم الطرف الثاني بالاهتمام بالسقاية والرعاية، وخدمات العمل الأُخرى التي تقوم على خدمة هذه البستان وتنميتها، واستثمار منتوجها)[1].

أثمرت هذه السياسة عن توظيف المهاجرين والاستفادة من مدّخرات ورؤوس أموال الأنصار، والتي كانت على هيئة حقول زراعية أو بساتين عامرة بحاجة إلى المزيد من الإعمار والاستثمار، ومن هنا جاء توسّع أو توسيع النشاطات الزراعية المثمرة في المدينة المنوّرة، هذه السياسات التي ضاعفت الناتج الإجمالي لمجتمع المدينة، انتُهجت بعد أن وُضع عقد الأُخوّة بين المهاجرين والأنصار موضع التنفيذ[2].

---

(١) الملكية الخاصة للأرض، علي أحمدي ميانجي: ١٠٥، مكتب النشر الإسلامي ـ قم ١٩٨٣م.

(٢) تم تنفيذ عقد الأُخوّة هذا بين مهاجري مكة الذين جاؤوا مع النبي، وبين إخوانهم الأنصار الذين نصروا النبي فور وصوله المدينة. وبناءً على هذه العقود الشرعية بين الطرفين، أُلزم الإخوة من الطرفين على الوفاء بهذه التعهدات، وسدّ نواقص بعضهما، ومساعدة بعضهما البعض الآخر لفترة محدّدة، تمّ بعدها حق توريث أحدهما للآخر، حسب العقد المذكور.

وفي ضوء نتائج عقد الأُخوّة هذا، توسّعت القدرات المالية إجمالاً، وعادت كل هذه الآثار الإيجابية التي سنّها النبي ﷺ لأتباعه عليهم بالخير والبركة، بحيث تضاعفت هذه القدرات، وأدّت إلى قيام توازن اقتصادي جيد، ساهم في رفع المستوى المعاشي للناس، فضلاً عن الاستقرار الاقتصادي الذي حافظ بدوره على قيمة العملة بعيداً عن الاضطراب والتذبذب.

ومن بين الاجراءات التي اتّخذها النبي الأكرم ﷺ، والتي ساهمت في تنمية النشاطات الزراعية في المدينة، هي قيامه ﷺ بتوزيع أراضي المندحرين من يهود بني النضير، على المهاجرين واثنين من رجال الأنصار[1]. إجراء آخر انتهجه النبي خلال السنتين الأوليتين بعد وصوله إلى المدينة، هو توزيعه للأرض على المسلمين من أجل بناء دور سكنية لهم. وهذا ما ساهم في رفع مستوى المسلمين من ناحية الراحة والرفاهية، من جانب، وساهم في توظيف القادرين على العمل والبناء، أي توفير فرص عمل لهم، من جانب آخر. وكلا الإجرائين ساهما في رفع مستوى الإنتاج والخدمات في اقتصاد المدينة، الأمر الذي أدى إلى إيجاد حالة من التوازن الاقتصادي المطلوب على المستوى الإجمالي للعرض والطلب.

ومن خلال زيادة الموارد المالية للمسلمين، وفي الفترة المبكرة المباشرة بعد رحيل النبي ﷺ، كانت استثمارات البنية التحتية للاقتصاد الإسلامي قد توسّعت، الأمر الذي تطلّب موارد طبيعية إضافية داعمة أُخرى. ومن هنا جاء التركيز على إصلاح وتطوير شبكات الزراعة، وقنوات الري، في مصر مثلاً، فمن أجل التسريع في عملية نقل البضائع البحرية من مصر

(١) الملكية الخاصة للأرض، علي أحمدي ميانجي: ١٠٦، مصدر سابق؛ السياسات المالية في فترة الصدر الأول للإسلام، كاظم الصدر: ١٢٤ ـ ١٢٥، مصدر سابق.

إلى المدينة، تمّ شق قناة من مدينة الفسطاط (عاصمة مصر آنذاك) إلى البحر الأحمر[1]، ومن أجل تسهيل مشروع التطوير هـذا، تـمّ بنـاء مـدينتين همـا البصرة والكوفة[2].

كل هذه المـشاريع والإجـراءات سـمحت بتـراكم الثـروات ورؤوس الأموال في تلك المرحلـة المبكـرة مـن حكومـة الإسـلام. ولهـذا الـسبب، حافظت العملة على قيمتها المستقرة من جانب، فـضلاً عـن حفاظهـا علـى مستوى التسعيرة من جانب آخر، باستثناء سنوات قليلة بـرز فيهـا نـوع مـن التضخّم. ولذلك، ورغم أن بعض السياسات المالية تبدو توسـعية ومهيمنـة، إلاّ أنها، بتحصيل الحاصل، لا يترتب عليها آثار غير مرغوب فيها في تحديد قيمة العملات، والحفـاظ علـى مـستويات المعيـشة والإنتـاج فـي الحـدود الإجمالية المعقولة.

توظيف المدّخرات والاستفادة منها في الاستثمار

واحد من الأهداف الاقتصادية الرئيسة في فترة الصدر الأول للإسلام، هو توظيف وتوجيه المدّخرات والأموال في مشاريع استثمارية مهمة، وقـد تمّ تنفيذ هذا الهدف بطريقتين:

الأولى: بتطـوير وتنميـة الفـرص الإسـلامية المـشروعة علـى شـكل استثمار.

والثانية: تحريم أو منع الانجرار أو الوقوع في تنفيذ مـشاريع لأهـداف غير إسلامية.

---

(١) نظام الحكومة النبوية ـ الإجراءات الإدارية، عبدالحي الكتاني ٢: ٥٣ ـ ٥٤، مصدر سابق.
(٢) المصدر السابق ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

وتشكّلت الطريقة الأُولى في تبنّي وضبط السُبل التي يتمكن من خلالها أصحاب المدّخرات، والمقاولون في شراكات ومساهمات، وفق اتفاقيات وحصص تقبل الزيادة أو النقصان حسب الأرباح المترتبة على توظيف المال. ولما كانت النشاطات الاقتصادية الرئيسة تتكون من خدمات وزراعة وتجارة وأعمال يدوية[1]، فإن الأشكال الشرعية المناسبة لهذا النمط من النشاطات، كان يأتي على شكل مضاربة أو مزارعة أو مساقاة أو مشاركة. فالمدّخرات أو التوفير بناءً على ذلك، كان يُخصّص للتجارة والأعمال اليدوية، بينما الأراضي والأملاك فكانت تُخصّص أو يُستفاد منها في الزراعة.

وبناءً على حثّ النبي ﷺ أو تشجيعة للمهاجرين والأنصار، فقد تقدّم هؤلاء، بل بادروا لمثل هكذا مشاركات أو عقود شراكة[2]، وتقاسموا الخسائر والأرباح على قاعدة المناصفة أي (٥٠٪)[3].

وحين يؤخذ عجز المهاجرين عن توفير رأس المال بنظر الاعتبار، وكذلك نقص خبراتهم للمهارات الزراعية والتجارية، فقد كانت الحصة المخصصة لهم من الأرباح أكثر في نسبتها قياساً بإخوانهم الانصار. ومن خلال هذه العقود، فقد قام الأنصار بتعليم المهاجرين بعض المهارات الضرورية الممكن تعلّمها، وبذلك استطاعوا أن يرفعوا من معدلات الإنتاج، ويحصلوا على حقول مناسبة لتنمية الاستثمارات، تأتي بريعها على الطرفين.

الحسنة العظيمة لمثل تلك المساهمات أو الممارسات، هي في كون

---

(١) أُنظر: السياسات المالية في فترة الصدر الأول للإسلام، كاظم الصدر، مصدر سابق.

(٢) الملكية الخاصة للأرض، علي أحمدي ميانجي: ١٠٥، مصدر سابق.

(٣) السياسات المالية في فترة الصدر الأول للإسلام: ١٢٤ ـ ١٢٥، مصدر سابق.

أصحاب المدّخرات هم أنفسهم الذين ساهموا في تنمية وتطوير تلك الاستثمارات، وشاركوا في تطويرها. فقد كانت تجاربهم، ومعلوماتهم وخبراتهم، وطرق إشرافهم، وإدارتهم، انعكست جميعها آليّاً في استثمار ترتيبات شراكة اقتصادية ومالية، تأتي بالنفع والخير على الطرفين المتشاركين أو المتعاقدين. بهذه الطريقة كانت الخسائر المحتملة التي كانت تترتّب على بعض الفعاليات الاقتصادية تتوزع أيضاً على الطرفين المتعاقدين.

أما الخبرات والمعلومات التي كان يستحصل عليها المشاركون فكانت تُنقل إلى مستثمرين آخرين أو أصحاب رؤوس أموال آخرين، لتنفيذ عقود أو مشاريع جديدة على أساس الخبرة أو المعلومة السابقة. وهكذا، بالتدريج كان تراكم المعرفة هذا يزداد كمّاً في تلك الفترة من حكم الإسلام، وبذلك كانت المخاطر أو الخسائر تقلّ تدريجياً أيضاً في تلك الاستثمارات الاقتصادية.

وعليه، كانت هذه التجارب بمثابة خبرات مضافة، وزيادة في المعلومات، ساهمت في إعداد إداريين متمكنين، وأصحاب تجربة في النشاطات الاقتصادية، الأمر الذي قادهم إلى زيادة في الإنتاج، وزيادة في الدخل، وذلك عبر الاستفادة من الأخطاء في تلك التجارب. بل إن هذه الخبرات بحدّ ذاتها شكّلت أدوات تحفيز، ودوافع جيدة لأصحاب المدخرات؛ لأنّ يستثمروا رؤوس أموالهم وممتلكاتهم في مشاريع أكثر نفعاً وفائدة.

في تلك الفترة أيضاً كان القطاع العام، ومن خلال طرق متعددة، يقدّم تسهيلات كانت تقوم بدور غير مباشر لتوظيف تلك المدّخرات وتوجيهها في مشاريع استثمارية مفيدة، نذكر هنا أربعة منها:

أولها: إيجاد إمكانيات إنتاج متنوعة، وخلق فرص مغرية للمنتجين.

وثانياً: فرض ضرائب على النجاحات الكبيرة التي كانت تحققها بعض الوحدات الإنتاجية المهمة. علماً بأن الطرق الإسلامية في فرض الضرائب لم تكن مؤذية، ولم تشكّل ضرراً على دوافع تلك الوحدات، كما لم تخلّ بكفاءات وقدرات تلك النشاطات الاقتصادية. إذ كانت تلك الضرائب تناسبية، ولم يكن بالإمكان تجاوزها، وليست خاضعة للمساومة والتفاوض، وهي تعتمد على كمية الربح، ومقدار الإجارة ومعدّلاتها المتباينة في تلك النشاطات والمشاريع[١].

الطريقة الثالثة: استطاع القطاع العام رفع مستوى الكفاءة في نشاطات القطاعات الخاصة، والنتيجة كان له دور في تشجيع المزيد من الاستثمارات، ودفع الموسرين وأصحاب رؤوس الأموال لتوظيف أموالهم، فضلاً عن تطوير التقنية الإنتاجية، وتوفير الاحتياج اللازم للمزيد من المهارات والاستعدادات الناشئة من قبل عموم المسلمين[٢].

العلوم الحديثة والفنون كانت تُنقل بشكلٍ مستمر ومتواصل من بلاد الروم وفارس؛ لتوضع بين أيدي المسلمين. وفي الحالات التي يكون هناك عجز لتوفير مقدمات تلك التقنية من قِبل القطاع الخاص، أي خارج قدراته المالية، وفي حالة الشعور بحاجة المجتمع الإسلامي الملحّة لأية صناعة في تلك البلدان، يقوم بيت مال المسلمين نفسه بتحمّل المسؤولية واستيراد تلك التقنية[٣].

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه.

أما تقنية صناعة الأسلحة، ومعدات العلوم الطبية، فكانت تُستورد من بلاد فارس بجهود النبي الشخصية، والموارد المالية للمسلمين ومن قبل بيت المال العام نفسه[1].

البنية التحتية للاستثمارات، والتي ساهمت في رفع القدرات والقابليات الإنتاجية للقطاع العام، كانت دُعمت وتطورت في زمن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. إذ جرى تطوير المحاسبات، ووسائل التوظيف، والحسبة عبر الاستفادة من الخبرات المتوفرة في بلاد فارس، بينما جرى تطوير التقنية الصناعية والزراعية، والهندسة والعمران من خبرات بلاد الروم، والتي كانت تُقدّم للمسلمين في الوقت نفسه ومن كلا الإمبراطوريتين في آن واحد.

في خلافة الإمام عليّ عليه السلام تمّ تطوير طرق ضرب العملة أو سكّها، وكذلك تنمية الأدب والعلوم الإنسانية وتطويرها بشكلٍ ملحوظ[2]. جميع هذه القضايا كانت مؤشّرات على دور الجهود التي بذلها القطاع العام لزيادة الإنتاج، والخروج من عنق الزجاجة والطرق الخانقة، وصولاً لكفاءات وقدرات اقتصادية عالية قياساً بما كان متوفراً في بلدان العالم، وخاصة الإمبراطوريتين المذكورتين.

وفي الحقيقة، لم تكن هذه التوجهات لتساهم في بناء الكفاءات الاستثمارية وتطويرها وحسب، وإنما ساهمت، بل سرّعت، وبشكل غير مباشر في توظيف المشاريع الاستثمارية المعتبرة، وإدخالها كعامل مهم لبناء الاقتصاد الإسلامي.

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المصدر السابق نفسه.

هناك نشاط آخر ساهم في تحويل المدّخرات إلى قنوات استثمار، وهو مسألة القروض بدون ربا، والذي يسمى (القرض الحسن). كانت هذه الممارسة قد جرى مباركتها والتشجيع عليها من قبل النبي الأكرم ﷺ، بل تمّ اعتبارها واجباً دينياً في القرآن الكريم، وله ثواب كبير من عند الله سبحانه وتعالى[1]. وهذا ما ظهرت آثاره بشكل واضح، حيث اعتُبر دافعاً استثنائياً لأصحاب رؤوس الأموال، شجّعهم على تقديم أموالهم ومدّخراتهم وثرواتهم إلى المنتجين. وبهذه الطريقة فإن كلاً من النشاطات الإنتاجية الكفوءة، وشعور المستهلكين بالراحة، وقناعات المُقرضين، كلها زادت وفي وقت واحد.

وعلى الرغم من أنّ القروض بدون ربا، أي اللاربوية، ربما لا تساهم أو لا تعتبر مساهمة في النشاطات الاستثمارية من الزاوية الاقتصادية البحتة، إلاّ أنها من زاوية النظرة القرآنية، تعتبر نشاطاً إنتاجياً ما دامت تعود على صاحبها بعشرة أضعاف أمثالها أو أكثر، كما نصّ على ذلك القرآن الكريم[2]. ولذلك اعتُبر القرض الحسن، في تلك الحقبة من حكم الإسلام، وبدون ربا، أو نُظر إليه على أنه رأس مال عائد بربحٍ مضاعف، وضمان أكيد من عند الله طبعاً.

وبعيداً عن هذه الزاوية، ولما كان القرض اللاربوي قد اعتُبر واجباً

---

(١) وذلك قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ البقرة: ٢٤٥.
وقوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾.
وقوله: ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ الحديد: ١١ و ١٨.
وكذلك قوله تعالى: ﴿إِن تُقْرِضُوا اللهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ التغابن: ١٧.

(٢) راجع الآيات المار ذكرها في الهامش السابق.

دينياً، ويجلب رضا الله تعالى على الإنسان، فإن المسلمين، ومنذ اللحظة الأُولى لظهور الإسلام، قاموا بتقديم مدّخراتهم وعرضها على المسلمين، بدون أية فائدة ربوية، من أجل نيل رضا الله تعالى ومباركته.

ومن وجهة النظر الاقتصادية التفصيلية، فإنّ القرض بدون فائدة، يمكن أن يخلق نظاماً اقتصادياً شفافاً، تكون عوائد الإنتاج والاستهلاك فيه واضحة، وتُقدّم فيه الأرباح برضا وطيب خاطر، تجعل كلاًّ من الدائنين والمدينين يمتلكون المعلومات الكافية عن كلّ منهما، علماً بأن هذه القروض تجري إعادتها إلى أصحابها عادةً بدون أي تأخير أو تكلّف، أو حاجة إلى إجراءات إدارية، أو تبعات قانونية. ولذلك، فإنّ هذه القروض تساهم مساهمة كبير في تنمية السعادة العامة للمجتمع، وتوفير أو توسيع العرض الإجمالي للمال، مما يعود على الأُمّة عموماً بالرفاه والازدهار.

الطريقة الرابعة المستخدمة لتوجيه المدّخرات في مشاريع استثمارية، هي الإنفاق (صرف الصدقات)، والوقف (الهدايا الدينية). وبسبب استشعار الإنسان المسلم لمكافئات روحية ومعنوية عالية على تنفيذه لمثل هكذا نشاطات، فإنه يندفع بحماس أكبر لتقديم النفقات والنذور والأوقاف[1]. إن الحماس نحو الإنفاق كان كبيراً بشكل، بحيث قام عدد من المسلمين بتقديم صور من الإيثار الخالدة، (وهو تقديم حاجات الإنسان الآخر على حاجات الإنسان نفسه)[2].

---

(١) أُنظر نظرية الطلب والتحليل الاقتصادي للإنفاق، للدكتور إرج توتونجيان، مركز المعلومات ـ طهران ١٩٨٤م.

(٢) وذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ من قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الحشر: ٩.

وللثناء على هذا النوع من الممارسة أو السلوك، يعلن القرآن الكريم بأن ثواب الإنفاق يمكن أن يأتي سبعمئة ضعف أكثر من قيمته الحقيقية[1]. ولهذا السبب لم يكتف الأصحاب وأتباع النبي الأكرم ﷺ بتنفيذ ألوان من الإنفاق المستحبة في الإسلام، ولكنهم نذروا الكثير من أموالهم وأملاكهم كأوقاف لمصلحة المسلمين. وهذا ما عبّرت عنه الهبات التي قدّمها الإمام عليّ عليه السلام، وسيدتنا الزهراء عليها السلام، والعديد من صحابة النبي الكرام، وتم تداولها في التأريخ لتدلّ على عظمة تلك المواقف والمآثر الخالدة[2].

إن مصدر الإنفاق يأتي عادةً على شكل نقد أو أية ممتلكات منقولة، ما دام يحق لكل فرد مسلم إشباع أو سدّ حاجاته الخاصة والبيتية بما يناسب وضعه الاجتماعي، وبعدها يمكنه أن يُنفق ما شاء من الأموال الفائضة أو المتبقية. ويمكن أن يكون الوقف على هيئة عيّنات مدّخرة، كأن تأتي على شكل بيت، أو حقل، أو بستان، أو كل ما يمكن استخدامه في النفع العام كالمساجد، والمدارس، والمستشفيات، والجسور، وقنوات المياه، والسقاية، وتمويل القوافل التجارية وما شابه ذلك.

إن التزام المسلمين وحرصهم على تنفيذ هاتين الممارستين، ومنذ صدر الإسلام الأول ولحدّ الآن، كان من العظمة بشكلٍ أن هناك في كل بلد إسلامي نسبة كبيرة من الثروات كانت تخصّص كهبات لسدّ حاجات المرافق العامة للمسلمين، سعياً وراء إحياء سبيل الله سبحانه وتعالى، ووصولاً لقبول الله تعالى ورضوانه[3].

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦١.

(٢) الملكية الخاصّة للأرض، علي أحمدي ميانجي: ١٠٥، مصدر سابق.

(٣) مثال على ما هو موجود من أوقاف في إيران ـ مثلاً ـ هو: أوقاف وهبات للإمام الرضا عليه السلام

الضوابط والمحدّدات

لقد حدّد الشارع المقدس في الإسلام سلسلة من السياسات لتوظيف المدّخرات في مشاريع استثمارية نافعة، إلاّ أنه، في الوقت نفسه، وضع محدّدات وقيود معيّنة لمنع الانحراف أو الانجرار عن هذه السلسلة المقبولة أو الطريق المشروع، والحيلولة دون استخدام هذه النشاطات الاقتصادية في سبُل أو أهداف غير مرغوبة أو غير نافعة.

نذكر مجموعة قليلة من هذه القيود بإيجاز وكما يلي:

١ ـ تحريم الاكتناز (كنز العملة):

ونعني بالكنز هنا هو كنز الدرهم والدينار. فالاكتناز يقلّل من تداول العملة، ويسبب طلباً عاجلاً لها في السوق. وكما ذكرنا سابقاً، فإن هذا الإجراء محرّم تحريماً مطلقاً في الإسلام، ومداناً بنصّ القرآن الكريم[1]، وإن هذا التحريم يؤدي بوضوح إلى خلق حالة من التوازن في السوق؛ لأنه سيضع العملة موضع التداول، وهذا ما يقود بدوره إلى الحفاظ على قيمة العملة، ودورها في حفظ الاستقرار والقدرة الشرائية لأفراد المجتمع.

في مشهد، والسيدة المعصومة فاطمة بنت موسى بن جعفر عليه السلام في قم، وحضرة شاه عبدالعظيم في طهران (ري)، وحضرة شاه چراغ في شيراز، وهكذا العشرات، بل المئات وربما الآلاف من المساجد والمستشفيات والمدارس الإسلامية الدينية (الحوزات)، وأماكن تقديم الماء للناس في المحلات والشوارع ومجالس التعزية والمناسبات، فضلاً عن بناء الطرق والجسور، كلها من فضل المحسنين والمنفقين، والتي تشكّل في محصّلتها كمية كبيرة من الثروة، تدرّ بربحها وفائدتها وبركاتها على أبناء هذا البلد.

(١) وذلك في قوله تبارك وتعالى: التوبة: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَـذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ التوبة: ٣٤ ـ ٣٥.

٢ ـ تحريم الربا:

كان الاستخدام الأكثر شيوعاً للمدّخرات قبل الإسلام هو الربا، أو الفائدة الربوية والقرض المشروط أما للتجارة أو للاستهلاك. إذ كانت التجارة قبل الإسلام تتطلب رأسمال معتبر، يتطلب هو الآخر إلى قيام طلب جوهري وأساسي على القروض (النفعية) هذه. فأثناء إجراء القرض، يضع المقرض شرطاً، بأن القرض يجب إعادته مع كمية إضافية محدّدة وفي زمن محدد[1].

النوع الثاني من هذا الاستخدام الربوي للثروة، يسمى فائدة الصفقة، حيث كان المرابي يبيع بضاعته بمدة زمنية إضافية مقابل كمية من نفس البضاعة تضاف إلى كميتها الأصلية أثناء الإعادة.

من وجهة نظر أثرياء قريش، كانت هذه الوسائل تُعتبر المرجّحة والأكثر فائدةً للحصول على منافع مؤكّدة من مدّخراتهم؛ وذلك لأن المموّل المرابي، وبدون أن يقدّم أيّ جهد أو يتعرّض لآلام عمل أو سفر أو نقل لبضاعته، والتي هي جزء لا يتجزأ من تبعة التجارة طبعاً، إلاّ أنه ـ أي المموّل ـ يجني ربحاً سهلاً ومعتبراً دون أن يتحمّل أية معاناة من قِبله يُقدمها مع أمواله المباعة.

ولما كانت المدّخرات محدودة بين عدد من سكان الحجاز العادين، الذين كانوا عموماً من البدو، وأن التجارة كان لها دور كبير في تهيئة الطلب على رؤوس الأموال، فكانت هناك أرباح طائلة يجنيها هؤلاء المرابين من تلك الصفقات الربوية الكبيرة. بالإضافة إلى ذلك، إن هؤلاء المرابين لم يكونوا ليتحمّلوا أية مخاطر أو تبعات التي عادةً ما ترافق تلك النشاطات

---

(١) أدوار الفقه الإسلامي، محمود الشبيبي ١: ٣٦٣، ط الثالثة، جامعة طهران ١٩٧٨م.

التجارية. إن المسافات الطويلة في الصحاري غير الأمينة، التي كانت تقطعها القوافل التجارية، والتي كانت عرضةً للعديد من مخاطر تلك الطرق الطويلة الوعرة، إلاّ أنّ رأس المال المقدّم من قبل المرابين يجب أن يعود كاملاً لهم من قبل المدينين، وفي حالة عدم قدرتهم على إعادة ذلك المال كاملاً غير منقوص، فإنهم يتحولون إلى عبيد لدى الدائنين المرابين[1]، حسب الأعراف والتقاليد المتّبعة آنذاك.

وبعيداً عن هذه المحاسن، فإن المرابين لم يكونوا ليقلقوا حول نجاح أو فشل هذه الصفقة التجارية، ولم يكن عليهم ليتحملوا أية مسؤولية في إدارة تلك الحملات أو يهتموا بنتائجها، بقدر ما يهتموا بضمان عودة رأسمالهم مع فائدة ربوية أكيدة.

كما أنهم غير معنيّين بتدقيق الحسابات سواء كانت على مستوى المصاريف أو البيع أو الشراء، ولم يكن يعنيهم حساب الأرباح أو الخسائر التي تترتب على نتائج وخطط تلك الحملات، كما هو الحال مع المشاركين أو المساهمين عادةً.

وهذا يعني أن المرابي ليس عليه أن يزعج نفسه بأحوال السوق ودراستها والاهتمام بها، ولا أن يجري أي حوار مع المدين لتنبيهه أو تدريبه على نشاطات السوق والأسعار والبضائع، أو أي شيء من هذا القبيل. وبالتالي، فإن هؤلاء المرابين ليسوا بحاجة إلى إزعاج أنفسهم وإقلاقها بكل ذلك، ولذا تراهم يفضّلون هذا النوع من الصفقات، أي القروض الربوية على الشراكات التجارية، والتي تدرّ عليهم أرباحاً أكيدة دون عناء.

لقد أدان النبي ﷺ هذا النوع من التعامل، أي المراباة، ومنذ اللحظة

---

(١) المصدر السابق ١: ٣٦٤.

الأُولى لنزول رسالته للناس، وكثيراً ما حذّر المسلمين من الانجرار إلى هذا العمل، بل حرّم عليهم ذلك تحريماً مطلقاً.

وفي أثناء قيامه ﷺ بتعليم الناس الأخلاق الاقتصادية، وإدانته للمراباة، فإنه استطاع تدريجياً أن يحدّد دائرة تلك الممارسة إلى أدنى حدّ ممكن(١). وبعد فترة قام بتحريم الربا المركّب، وبعدها، وفي السنوات الأخيرة للهجرة، كادت هذه الممارسة والصفقات المترتبة عليها أن تضمحلّ تماماً، وخاصة بعد أن عُرف أو أُعلن أن هذا النوع من العمل التجاري يُعتبر من أشدّ الذنوب وأعظمها في الإسلام(٢).

وأخيراً انكمشت هذه الممارسة تماماً، بعد هيمنتها الطويلة على الحياة الاقتصادية، حتى انتهت تماماً في تلك الفترة المبكرة من حكم الإسلام، واصبحت الأموال والمدّخرات تستخدم فقط وفقط وفق الأهداف والوسائل المشرّعة في الإسلام، ولخدمة أهداف الإسلام الكبرى المارّة الذكر.

إن تحريم الربا والمراباة حدّد وبشكل كبير دائرة استخدام المدّخرات والأموال الوفيرة في الحركة الاقتصادية. وهذا يعني أنه لم يبق أمام أصحاب رؤوس الأموال إلاّ استخدام أموالهم في ما يسمى المشاركات أو المساهمات، والأرباح الموزعة بعدالة، ووفق القوانين المعروفة في الشريعة الإسلامية.

ونتيجة لذلك، فإن تحريم الربا دفع المتمولين من أصحاب رؤوس

---

(١) وذلك ما نقرؤه في قوله تعالى: **﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُو عِندَ الله وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ الله فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾** الروم: ٣٩.

(٢) أنظر القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ الله الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى الله وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾** البقرة: ٢٧٥.

الأموال بأن يعتمدوا مبدأ الاستثمارات المباحة لتوفير الأرباح لهم ولمدّخراتهم. وهذا ما أدى إلى تحولات أُخرى، أو تغيّرات اقتصادية، جاءت كنتيجة طبيعية لتغيّر الحقوق الاقتصادية للأفراد، وضمن الأهداف المشروعة أو الاستحقاقات الشرعية للاقتصاد الإسلامي في تلك الفترة المبكرة من عمر الإسلام، وجنباً إلى جنب مع إيجاد محفزات أُخرى لكل من المنتجين والمستثمرين، وحثهم على البحث عن إبداع وخلق امتيازات شرعية وقانونية وبنسب معقولة ساعدت هي الأُخرى في زيادة مشاريع المساهمات والمضاربات التجارية المشروعة[1].

هذه التحولات أدّت بالنتيجة إلى زيادة الإقدام على الاستثمارات في الصدر الأول للإسلام، وأوجدت نوعاً من التعاون والتوازن بين تداول العملة من جهة، وزيادة معتبرة في إنتاج البضائع من جهة أُخرى.

٣ ـ تحريم صفقات كيلي بكيلي[2]

إن التحولات المذكورة سابقاً، إضافة إلى التوسّع الذي حصل في التجارة والنشاطات الاقتصادية، تطلّب بعض الإصلاحات الضرورية في بنية السوق، الأمر الذي أدى إلى زيادة ملحوظة في نشاطات الخدمة العامة وبسرعة أكبر وكفاءة أكثر أيضاً. وهذا ما يعني أن التحولات والإصلاحات التي أحدثها الإسلام، كانت من السعة والشمولية والامتداد بما لا يمكن الحديث عنه أو مناقشته في هذا البحث الموجز[3].

---

(١) أُنظر اقتصادنا، للسيد الشهيد الصدر، المجلد ٢، ط. دار الفكر ـ بيروت ١٣٨٩هـ.

(٢) إن صفقة كيلي بكيلي، وعلى الرغم من كون العقد معمولاً به الآن في كلٍّ من البضائع والمال موضوعي العقد، إلاّ أنه قد يتبدّل في المستقبل.

(٣) أُنظر الفصول أو الأبواب المتعلقة بموضوع التجارة والصفقات التجارية والموجودة في كتب الفقه، بما في ذلك المختصر النافع للمحقّق الحلّي، مركز النشر العلمي والثقافي ـ طهران ١٩٨٣م.

ولذلك، فإننا نركّز هنا على واحدة فقط من هذه التحولات لنرى كيف أنها أثّرت على موضوع توظيف المدّخرات ومشاريع الاستثمار.

ففي الإسلام، يُعتبر التعامل التجاري لكلٍّ من النقد وأوراق التعهّد جائزاً ومسموحاً به. ففي المعاملات التجارية النقدية يجري تبادل المال والبضائع في آن واحد، أي يد بيد، بينما في المعاملات التفاوضية (الحوالات)، فإن البضائع تسلّم في وقت العقد، فيما تُدفع الأموال بعد فترة معيّنة، ويكون قد مضى على العقد زمان. وهكذا وبالعكس، فإن المال يمكن أن يُدفع نقداً بينما لا تُسلّم البضاعة إلاّ بعد فترة محدد يُتفق عليها بين المتعاقدين.

أما إذا لم تُسلّم البضاعة، ولم تُدفع النقود في وقت توقيع العقد، فإن هذه المعاملة التجارية أو الصفقة تسمى كيلي بكيلي، وهذه هي المحرّمة فعلاً في القانون الإسلامي.

فلو لم يكن هذا النوع من التعامل محرّماً، لأمكن نشوء أو حدوث تحوّلات سوقية مختلفة على الذهب والفضّة والممتلكات الثمينة الأُخرى، وقد توضع نسبة معينة يمكن أن تخصّص للمدّخرات كنوع من المضاربة غير المشروعة لهذا السوق أو ذاك. ففي هذه القضية، وبدون إيجاد فائض قيمة حقيقي للاقتصاد، فإنّ الدخل يمكن أن يُستحوذ عليه من قِبل أصحاب المدّخرات، وهذا يؤدي إلى خلخلة التوازن في حركة تداول العملة والبضائع على حدٍّ سواء.

إن تحريم الإسلام لهذا النوع من المعاملات، يحول دون تحريف الهدف من إنتاجية المدّخرات، واحتمال وقوفها حائلاً بين تداول البضائع والتوزيع العادل للثروة، وخدمة الناس وفتح أسواق جديدة، تماماً كما هو دور تحريم الربا أو التعامل الربوي، الذي يحول دون رواج أسواق القروض

التي ليست لها أية فائدة إنتاجية أو خدمية للمجتمع، «وهذا يعني بإيجاز أن تحريم الإسلام لهاتين الممارستين، إنما يقود إلى توظيف المدّخرات بشكل نافع من جهة، ويقف دون تحوّل الأموال بذاتها إلى أدوات غير منتجة بيد فئة قليلة من الناس من جهة أُخرى»[1].

آليات السياسة المالية

الاستنتاج الذي يمكن تصوّره من النقاش السابق، هو أنه ليست هناك اليوم ولا حتى وسيلة واحدة من وسائل تنفيذ السياسة المالية، كانت تُستخدم في فترة الصدر الأول للإسلام. فبسبب الحاجة أو عدم وجود النظام المصرفي مثلاً، وبسبب استخدام البضاعة كأداة مالية، لم تكن هناك أية أُسس أو قواعد لعرض المال خلال معايير اختيارية.

إضافة إلى ذلك، إن العهود والمواثيق لم يكن لها دور في إيجاد المال.

أولاً: لأن العهود كانت تُعقد بين عدد قليل من التجار.

وثانياً: لأن تنظيم فاعلية استخدام الحوالات التفاوضية وآلياتها كان يُجرى بطريقة لا تسمح للتعهدات، مهما كانت متينة، لأن تؤدي دورها في إيجاد أو طرح العملة في السوق[2].

إن أوراق التفاوض المالي أو الحوالات التبادلية، تُحرّر فقط في حالة بيع بضاعة حقيقية، أو عند استلام كمية من المال، أي إنّ هذه الوثائق والمستمسكات لا يمكن إصدارها لأهداف مجرّدة تخصّ التعهّد نفسه. وهذا يعني، أنه بعد إصدار هذه الوثائق يصبح بإمكان المتعهد بيع الأوراق

---

(١) المترجم.

(٢) أُنظر إلى الكتب الفقهية في هذا الإطار، مثل: توضيح المسائل.

إلاّ أن المدين لا يُسمح له في بيع المال أو البضاعة قبل استلامها. ولذلك، فليس هناك سوق للبيع أو الشراء بآليات تفاوضية، أو صفقات مضاربة، أو سندات سوق مالية، وهذا يعني، أيضاً، أن التعهد لوحده لا يمكنه أن يطرح مالاً أو يسوّق لحركة مالية.

إن القاعدة السابقة يمكن أن تؤثر على الاستقرار أو التوازن بين سوق البضائع وسوق المال اللذين يعتمدان على الصفقات التجارية القائمة على النقد. وفي مسألة النسيئة ـ أي الدفع بعد أجل ـ وبعض المعاملات الإسلامية الشرعية، حيث تُباع البضاعة الآن، ولكن دفع قيمتها يأتي لاحقاً، فإن المال هنا يؤخذ أو يُدفع من أجل البضاعة فقط، أو كخدمة اقتصادية مجانية.

بكلمة أُخرى، إن المال هنا يمكن تبادله فقط في التجارة التي تخلق فائض قيمة حقيقي في الاقتصاد. وحتى في هذه الحالات، فإن المال يجري تبادله في إطار البرنامج الإسلامي الشرعي. أما في الصفقات الأُخرى، كالمقامرة والمراباة، وكيلي بكيلي، فإن البيع والشراء وكل ألوان التعهّدات والحوالات في هذه الدوائر محرمة تحريماً باتّاً. وبذلك، فإن التوازن بين المال وتداول البضاعة في الحركة الاقتصادية يبقى محفوظاً ومصاناً.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار الحالة المقاربة لاستقرار وسرعة تداول العملة، لأي فترة من الفترات، فإننا نستطيع القول إن حجم المال في الاقتصاد كان دائماً مساوياً لقيمة البضائع المنتجة في هذا المكان أو ذاك.

هناك وسيلة أُخرى، تُستخدم الآن لتنظيم مقدار المال الذي يُطرح للتداول، وهي شراء وبيع أدوات التفاوض من قِبل المصارف والبنوك المركزية، والتي تسمى عملية السوق المفتوح. إذ من الواضح أن هذه

الوسيلة لم تكن مستخدمة في صدر الإسلام، وليس هناك ما يشير إليها لا من قريب ولا من بعيد.

وهناك وسيلة ثالثة، أيضاً، يجري استخدامها هذه الأيام، وهي زيادة أو تقليل نسبة الفائدة التي تفرضها البنوك على القروض. وهذه لا وجود لها أصلاً في الإسلام، لمجرد طبيعتها المعروفة؛ لأنّ الفائدة في الإسلام محرمة بالأساس، ولا شرعية لها إطلاقاً في القانون الإسلامي.

وبدلاً من ذلك، فإن النظام الذي يتحكّم بالاستهلاك، والادّخار، والاستثمار، والتجارة صار يتوفّر على تقديم وسائل مندوبة أُخرى لتنفيذ السياسات المالية، والتي تقوم على الاستقرار وضمان التوازن بين المال والبضاعة من جانب، وعلى الحيلولة دون انحراف أو تحريف هدف المدّخرات عن وجهته الصحيحة؛ لإيجاد الاستثمارات الحقيقية، وإيجاد الثروة والحفاظ على تداولها بين أوساط المجتمع، يُضاف إلى ذلك منح مكافآت روحية ومعنوية ودينية للعمل بحدّ ذاته، وكلّ أنماط النشاطات الاقتصادية الشرعية والمساهمات التي قام بها أصحاب النبي الأكرم ﷺ أنفسهم في مجالات التجارة والفاعليات الزراعية، والتي ضاعفت من قيمتها المعنوية في عيون المسلمين ومشاعرهم.

لقد لفتَ القرآن الكريم أنظار المسلمين إلى وجوب الاستفادة من المصادر الطبيعية التي وهبها الله تعالى لبني الإنسان. وبذلك فقد وسّع آفاق المسلمين وأصّل رؤيتهم إلى الكون والحياة، ودعاهم إلى المساهمة الكاملة والفاعلة في جميع النشاطات الاقتصادية المشروعة[1].

---

(١) وذلك في آيات كثيرة نذكر منها قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلالاً طَيِّبًا وَاشْكُرُواْ نِعْمَتَ اللهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ النحل: ١١٤.

وهذا ما شحذ عزيمة المسلمين، وجذّر إصرارهم على المشاركة في استثمار النشاطات الاقتصادية، ونقل ثرواتهم ودخلهم إلى ما فيه النفع العام، من خلال القرض الحسن، والنفقة، والوقف، كما مرّ ذكره.

طُرق توثيق الاعتماد

تُطرح هنا أسئلة مهمة مفادها: ماذا كانت طريقة توثيق الائتمان للنشاطات المختلفة، كالاستثمار والقروض بدون فائدة أو الإنفاق؟ وفي أي سوق كان يجري اعتمادها؟ وما هي العوامل التي كانت تتحكم في برنامج الاعتماد هذا؟

وقبل الجواب عن هذه الأسئلة، من الضروري تقديم تعريف لأنواع السوق التي كانت موجودة في الصدر الأول للإسلام. وبعد ذلك يمكن أن نوضّح معيار القرار أو الميزان المعتمد في تلك الفترة، وعلى أيّ أساس كان قائماً.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ الإسراء: ٧٠.

وقوله أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللهِ لِيُرِيَكُم مِّنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ لقمان: ٣١.

وقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْداً وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتاً كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ * وَالَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ * وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ﴾ الزخرف: ١٠ ـ ١٤.

وقوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ الجاثية: ١٢.

وآيات أُخر عديدة جاءت في هذا السياق.

نقصد بالاعتماد هنا، فائض النقد الذي كان يمكن توفيره للمشاريع الاستثمارية، والقرض الحسن، والإنفاق، والوقف.

في الفترة الأُولى للإسلام، كما رأينا، ونتيجة لتحريم الإسلام للمراباة، والمعاملات التجارية القائمة على الكيلي بكيلي، لم يكن هناك أي سوق للقروض أو الاسواق المستقبلية، ولم تكن العملة لوحدها قادرة على تحصيل الفائدة. فالنشاط السوقي الوحيد للاقتصاد آنذاك كان قائماً على سوق البضائع التي تتمّ المتاجرة بها لغرض الاستهلاك والاستثمار. كما أنّ السماح أو الجواز الشرعي لاستخدام النقد، والمعاملات التجارية القائمة على الثقة، والبيع بالأقساط، والبيع والشراء بآليات الدّينْ والاقتراض المسموح بها شرعاً، وعقود المساهمات والشراكات الشرعية الأُخرى، كلها ساهمت في تسهيل مهمة النشاطات والفعاليات الاقتصادية. ولهذا السبب فإن قواعد وآليات التنظيم الشاملة نمتْ وتطوّرت، حيث تحكّمت بأوضاع السوق وتسويق البضاعة، كشروط تبادل البضائع، والقدرة الشرعية للبائع والمشتري، ونوع المعاملات التجارية المطروحة، وحقوق السلطة والجماعات المتعاقدة، والتزاماتهم في تنفيذ تعهداتهم وخياراتهم في تحقيق الأهداف وأمثال ذلك.

إن هذه القواعد والآليات أصبحت من السعة والامتداد، بحيث تحتاج إلى دراسات مستقلة؛ لكونها تتحكم بعموم الصفقات والمعاملات التجارية الجارية في السوق. ولكنْ يكفينا القول هنا، بأن هذه الترتيبات أو الإجراءات تدخّلت في توجيه بنية السوق وحركته بطريقة قلّلت كلفة الصفقات والعقود، وسهّلت انسيابية المعلومة في السوق أو في الحركة الاقتصادية عموماً، (أي حالت دون رواج ما يُسمى اليوم السوق السوداء، وتحكّم هذه

السوق بالتسعيرة وشفافية الحركة)[1].

إنّ التقلبات التي كانت تحصل في أسواق فترة الصدر الأول للإسلام، كانت تنشأ عن تغيّرات القيمة النقدية للبضائع والخدمات، وكذلك قيمة الاعتمادات المالية، والمدة المعتمدة في الصفقات والمعاملات التجارية، ونسبة النفع أو الربح في النشاطات التجارية، ونسبة عوائد الاستثمارات، وقيمة عوامل الإنتاج، ومدة القرض الحسن، ومعدّل الحسم أو الخصم المسموح به شرعاً في آلية الدّيْن، وغير ذلك. وبأخذ هذه المتغيرات في سوق البضائع بعين الاعتبار، فإن طريقة توثيق الاعتماد يمكن أن تُطرح بشكل أوضح، إذ إنّ بعض المتغيرات التي ذُكرت كالقيمة النقدية للبضائع، وقيمة الخدمات، وعوامل الإنتاج، كلها ساهمت في تحديد اتخاذ القرار المعتمد في آليات الاستهلاك والإنتاج وفي فترة زمنية معيّنة.

أما المتغيرات الأُخرى، كمعدل صفقات الاعتماد، ومعدّل عوائد الاستثمار، ومعدل الأرباح في النشاطات التجارية، ومعدلات الخصم، والتعاطي مع قروض (القرض الحسن)، والمعاملات التجارية القائمة على الثقة، والمدة الزمنية المطلوبة لتقدير وحمْل النشاط الاستثماري، كلها كانت متعلّقة بقرارات زمنية وظرفية تختصّ بإنتاجية دخل الأفراد وانتقاله من سوق إلى أُخرى. وبمساعدة هذه المتغيّرات، أو بدراستها والتأمّل فيها، يمكن أن نحلّل برنامج القرارات أو الإجراءات المتّخذة بشأن هذه القضية أو تلك.

وربما يكون الإجراء الأكثر أهمية في مجال توثيق قيمة المدّخرات، هو الاختلاف والتباين بين قيمة النقد وقيمة البضاعة. فالموفّر أو صاحب

---

(١) المترجم.

المدّخرات، يمكن أن يتوقع أنه فيما إذا اشترى البضاعة المطروحة بالنقد، وبعدها باعها بحوالة اعتماد، فإنه في نهاية المعاملة التجارية يمكن أن يكون لديه كمية من الدخل مساوٍ لذلك التباين بين القيمتين.

ولذلك، فإن الاختلاف بين النقد وقيمة توثيق البضاعة، هو الذي كان قرّر عائدية صفقة الاعتماد، وفي ضوء معدّل أية مدّة زمنية، يمكن أن يتوقعها صاحب الادّخار، أي صاحب التوفير. وعلى هذا الأساس، فإنه يستطيع أن يستثمر مدّخراته، ويتقبّل مخاطر أكبر فقط عندما يتوقّع أن معدّل عائدية الاستثمار ستكون أكثر من معدّل قيمة توثيق إنتاجية البضائع نسبةً إلى قيمتها النقدية. وبالنتيجة فإن الاستثمار سوف يحصل عند أية نقطة يكون معدل عائدية الاستثمار فيها مساوٍ إلى معدّل عائدية صفقة التوثيق.

من ناحية أُخرى، إن الدائنين الذين يريدون أن يبيعوا سندات القروض، عليهم أن يعرضوا هذه السندات بقيمة أقلّ من قيمتها الظاهرية؛ لكي يوجدوا محفّزاً للمشتري يشجّعه على شرائها. إذ إنّ المشترين سوف يشترون السندات فقط عندما يضمنون أنّ قيمة عائدية الصفقة ستكون أما مساوية أو أكثر من معدل قيمة عائدية توثيقها. وعلى ذلك، وبالموازنة، سيكون هذان المعدلان متساويين، مثله مثَل معدّل الخصم الذي يكون مساوياً إلى معدل الاعتماد.

تأسيساً على ذلك، فإنّ الشخص سوف يُخصّص مدّخراته للاستثمار والتجارة ومعاملات الائتمان وحوالات الخصم حسب النسبة، وحيث يكون معدل عائدية صفقات الاعتماد مساوياً لمعدل عائدية الخصم.

وكلّما كان معدّل عائدية صفقات الاعتماد أقلّ، أو مقارب لمعدل عائد الاستثمار، كان مستوى نسبة الاستثمار أعلى. وهكذا يبدو أن السياسة المالية

في صدر الإسلام الأول كانت تتجه باتّجاه تخصيص معدّل عائد الائتمان التجاري، وكذلك الحوالات والسندات إلى أقلّ درجة ممكنة، من أجل تشجيع الاستثمار. كما أنّ تحريم الفائدة الربوية، والكنز، وصفقات كيلي بكيلي لمنع المال من فرض هذه الفائدة، وكذلك إيجاد محفّزات الاستثمار، واستخدام جميع السياسات المالية التي تحثّ على زيادة الإنتاج، وتوزيع الأسهم المالية العامة؛ لزيادة إنتاجية الرأسمال الاجتماعي، كلّها مؤشرات ودلالات على محاولات القطاع العام لزيادة معدلات أرباح النشاطات الاستثمارية للقطاع نفسه، وفي ذات الوقت تقليل معدل أرباح معاملات الاعتماد الخالصة. المحفزات المالية هي الأُخرى، فضلاً عن القوانين والترتيبات التنظيمية، كانت تُستخدم لإنزال استقطاعات في معدلات الخصم على المدى الطويل.

من وجهة نظر التوازن بين النشاطات المذكورة آنفاً من جانب، والإنفاق والوقف من جانب آخر، فإنّ النشاطين الأخيرين يمكن اعتبارهما على حساب الاستهلاك أو الإنتاج.

ففي الحالة الأُولى: إذا اعتُبر الإنفاق والوقف استهلاكاً، فإن التوزيع يمكن أن يقوم على أساس اعتبار الأوقاف والوقف بضائع للاستهلاك.

وفي الحالة الثانية: عندما يعتبر الإنسان الإنفاق والوقف عملاً إنتاجياً، فإن كلاً من هذين النشاطين سيكون له عائده الاجتماعي الخاص. إذ إن المعدل العام لعائدية الإنفاق والوقف سوف يقوم على أساس المنظومة القيمية، وتوقعات أو تطلعات الفرد لهذا النمط من الاستثمار أو ذاك. كما أن معدّل عائدية الربح الاجتماعي سوف يُقاس على أساس عائدية وفائدة كلّ من هذين النشاطين، ودورهما في صياغة المجتمع وقيمه وأهدافه.

وما دامت الأهداف الأساسية لكلّ من هذين النشاطين، تقوم على الحرص على ازدهار المجتمع ورفاهية أبنائه، وجعلها على أحسن ما يُرام، فإن المسلمين كثيراً ما أُخبروا أو تمّت مناشدتهم حول القيام بمسؤولياتهم الاجتماعية، الخاصة منها والعامة، وبمعدّل متراتب تكون نقطة الالتقاء فيه تتجه على إيجاد حالة من التوازن الاقتصادي مقبولة ومرضيّة عند الجميع.

* * *

النَّقد في الاقتصاد الإسلامي

القسم الأول

▣ د. برويز داودي
▣ د. الشيخ حسن النظري
▣ السيّد حسين مير جليلي
ترجمة: أحمد فاضل السعدي

مفهوم النَّقد وأبعاده الاقتصادية

أهمية النقد في النظريات الاقتصادية السائدة

إنّ الدور الذي يلعبه النقد في الاقتصاد[1] يجعل معرفة خصائصه وأنواعه ونتائجه من الأبحاث الأساسية للاقتصاد الحديث. ومن الممكن

---

(١) يطلق اصطلاح النقد في محاورات الناس العادية على معان متعددة، مثل: القطعة المعدنية، والورقة النقدية، والدخل، والثروة. فعندما يسأل الفرد: هل معك نقد؟ فإن المقصود هل لديك قطعة معدنية أو ورقة نقدية (currency). وحين يقال: فلان له نقود كثيرة، فالمراد أنه رجل ثري، والمقصود من اصطلاح النقد هنا الثروة (wealth). وعند السؤال: كم تحصل من النقد في الشهر؟ فالمقصود الدخل (income). إن النقد (money) يختلف عن الورقة النقدية، والقطعة المعدنية، والدخل، والثروة. فالورقة النقدية والقطعة المعدنية وسيلة لبعض الشديدات، كما أن مفهومها أخص من مفهوم النقد، والتعريف بالأخص غير صحيح، كما أن الثروة مفهوم عام يشمل جميع الأموال والممتلكات، بينما النقد مال اسمي، والتعريف بالأعم ليس صحيحاً أيضاً. والدخل متغير مرن (Flow)، ويتضمن النقود، وسائر البضائع، ويتم الحصول عليه في مقابل عمل أو بيع بضاعة أو خدمة. وليس بالضرورة أن يكون نقداً، وإن كان يدفع إلى الفرد باعتباره دخلاً على نحو النقد بإزاء البضاعة والخدمات، فالنقد ليس دخلاً، بل يعد من المتغيرات التي تدخر الأشياء (stock)، فما نتعرض له في هذا الكتاب إنما هو النقد (mony).

القول: بأن اختراع النقد وما اتّسم به من قبول عام من أهم العوامل التي أدّت إلى ظهور الاقتصاد النقدي وتجاوز اقتصاد المقايضة، وكانت الخدمات التي يقوم بها منذ ظهوره[١] تعد ميزة رجّحته على اقتصاد المقايضة، وقد حافظ دائماً على هذه الخصوصية المفيدة والنافعة[٢].

---

(١) يذم ماركس ولينين وبقية قادة الاشتراكية، النقد ودوره في الاقتصاد. وكان ماركس يعتقد أن النقد يمثّل العامل الأساس في استغلال الطبقة العاملة من قبل الطبقة المستثمرة، فصوّر الدولة الشيوعية المثالية التي يلغى فيها النقد لتحكم المقايضة. وعندما سيطر البلشفيكيون سنة ١٩١٧ على روسيا، حاولوا في البداية وبشكل تدريجي إلغاء النقد من الاقتصاد، فأصدروا بطاقات لاستلام البضائع، وسعوا لتقليل دور النقد من خلال الرقابة الشديدة على المبادلات، وتوزيع البضائع مجّاناً، ولكنهم سرعان ما شعروا أن استمرار الاشتراكية لا يمكن أن يتم دون وجود النقد ومساعدته، واليوم يعدّ النقد جزءاً لا ينفك عن الاقتصاد البشري.

(٢) شهدنا في السنوات الأخيرة ظهور إبداعات جديدة في النظام النقدي للدول واكبت اتساع دائرة العلوم الإلكترونية، ولم يقتصر دور الأجهزة الإلكترونية على التسديدات الكبرى، والتي حلّت محل الشيك والبريد المالي، بل أخذ العامل يتقاضى مرتّبه عبر هذه التقنية بعد أن يدّخره له صاحب العمل فيها، كما أن أغلب المصارف اليوم تمتلك الأجهزة الأتوماتيكية الناطقة (automatic teller machine)، ويمتلك بعض البائعين (محال البيع) محطات مركز بيع (point of sale terminal)، فالزبائن بدلاً من تسديد النقد إلى صاحب المحل، يمكنهم جعل الثمن على حسابهم بصورة أتوماتيكية. إن استعمال الأجهزة الإلكترونية وانتشارها سوف يؤدي إلى ظهور نظام تسديد أتوماتيكي إلكتروني بصورة كاملة، وبذلك سوف تحوّل الدخول والأموال الأخرى حساب الفرد الدائن (credit) بشكل أتوماتيكي عبر جهاز الحاسوب، وعندما يشتري الفرد شيئاً يسجّل في حسابه في محطة الحاسوب لينتقل الثمن أتوماتيكياً إلى حساب البائع. وهذه هي الطريقة المعتمدة في القبض والتسديد في الدول الصناعية. وهناك موانع لانتشار هذا النظام حتى الآن، فمثلاً: عندما لا تكون الودائع في الحساب المصرفي للمودع كافية، فليس بمقدوره تأخير التسديد، ولكن الحركة القهرية لاقتصاد اليوم، تسير نحو هيمنة هذا النظام بشكل مطرد.

ورغم التطور الحاصل على صعيد نظام القبض والتسديد النقدي، إلا أن الذي تحقق أو سوف يتحقق إنما هو الاستفادة من التقنية المتطورة للتسريع والتسهيل في القبض والتسديد. وهذا الأمر لن يؤثر سلباً على خلق القيمة التبادلية (بواسطة النقود الإلزامية) ووظائفها الأساسية.

ورغم أهمية النقد لدى الاقتصاديين، لكنهم لم يقدّموا تعريفاً واضحاً ومقبولاً يعتمد الأُسس العلمية حتى الآن. فقد تم اعتماد التعاريف القانونية في بعض النصوص الاقتصادية، فالنقد ما اعتبره القانون نقداً، بينما قد توافق تلك النصوص الاقتصادية على تحقق عملية التسديد بهذه الوسيلة النقدية. ولم يلق هذا التعريف استقبالاً مطلوباً وذلك لما للقبول العملي لشيء من أهمية في المجتمع، للقيام بدور النقد المؤثر ـ بالقياس إلى بعده الحقوقي والقانوني ـ في الاقتصاد.

من هنا يعتقد بعض الاقتصاديين، بأن الوصول إلى تعريف مناسب للنقد، إنما يتأتى عن طريق معرفة وظائف النقد فقط. وهناك معان وتعابير مختلفة للنقد في أذهان العامة، في وقت يعرّف الاقتصاديون النقد وفقاً لما له من دور في الاقتصاد، فهم يعتقدون بأن النقد هو ما يقوم بوظائف، من قبيل: «وسيلة مبادلة»، «مقياس للقيمة» (معيار لتحديد القيم) أو «وسيلة لمستودع القيمة». وعلى أي حال يعرّف النقد بأنه وسيلة مبادلة تقبله العامة.

إنّ بعض الأموال يمكنها أن تؤدي جميع أو بعض وظائف النقد، وهذا ما دفع ببعض الاقتصاديين إلى القول بإمكان تعريف النقد من خلال التقصّي في مصاديقه. إلا أن هذا اللون من التعريف وإثر تغيرات الأسواق النقدية والمالية، وظهور أشكال من الممتلكات (assets) ـ والتي تقوم مقام النقد القانوني عادة ـ يتطلّب إعادة النظر فيه.

ويشير بعض الاقتصاديين في مجال بيان عظمة وأهمية النقد في الاقتصاد إلى أن المعضلات الاقتصادية الكبرى في كل مجتمع، إنما تنشأ من النتائج غير الدقيقة لنظام نقد ذلك المجتمع. فالمشكلات الأساسية كالتضخم والبطالة والتوزيع غير العادل للدخل والثروة تنطلق من الإغراق أو الندرة في عرض النقد، وبعبارة أُخرى: إن ازدهار أو كساد النشاطات

الاقتصادية في المجتمع تعبير لنجاح أو فشل النظام النقدي. فللنقد في كل مجتمع هدف أساسي وهو عبارة عن تسهيل تبادل البضائع والخدمات، وتفعيل هذه المعاملات، بحيث يتم اختصار الزمن والنفقات وسائر المشاكل المتعلقة بالتبادل[1].

إنّ مفاهيم مهمة، مثل: «النظرية النقدية» و «السياسة النقدية»، يمكنها أن تحدد العلاقة بين المتغيرات الحادثة في طلب النقد والدخل النقدي من جهة، وتحلل كيفية الرقابة في عرض النقد في ظل الأهداف الاقتصادية العامة، من جهة أخرى. وهذه المفاهيم تتأثّر في حد ذاتها بالنظام النقدي وفاعليته. وبما أن النقد بمعناه العام يصدّره البنك المركزي والمصارف التجارية والمؤسسات المالية، من هنا ينبغي التعرّف على ماهية وكيفية عمل هذه المؤسسات في عرض ورقابة النقد.

وعلى أساس هذه التصورات الاقتصادية يسعى مسؤولو النقد في كل بلد تقديم تعريف عملي له، فتجدهم يطرحون تعاريف مختلفة انطلاقاً من درجة تطور السوق النقدية والمالية، ومن خواص هذه التعاريف شمولها للممتلكات المالية، والتي تعرف «بشبه النقد». إلا أن درجة السيولة في شبه النقد تختلف باختلافه، وببيان آخر: إن الاختلاف الأساسي بين التعاريف العملية للنقد، يعودإلى مستوى السيولة ودرجتها، وهذا الأمر يرتبط مباشرة بماهية الأموال المذكورة في كل تعريف عملي للنقد، ففي بلد مثل أميركا، والتي تتمتع بسوق نقدية ومالية عالية، هناك أنواع كثيرة من الممتلكات، وسيولة متفاوتة تظهر في التعاريف العملية للنقد (M1 وM2 و...).

---

(١) لزيادة الاطلاع حول مفهوم ودور النقد في الاقتصاد يمكن مراجعة المصادر التالية:
S. Golded and L. Chander, The Economics of money and Banking, ch.1, 8th ed, 1981. T. Mayer and J. Duesenberiy and R. Aliber, Money, Banking, .and the Economy, ch.1, 2 nded, 1989

وقد حدثت إعادة نظر في التعاريف تبعاً للتطورات والمستجدات في النظام المالي، أدّت إلى تعريف أموال جديدة، مما جعل هذه التعاريف في حال تغيّر وتبدّل منذ أواسط العقد السابع من القرن المنصرم وإلى الآن.

وأما في اقتصاد إيران فنلاحظ تعريفين عمليين للنقد يستفاد منهما في مجال البرمجة النقدية وهما عبارة عن «النقد»، و«السيولة»، ويشمل الأخير بعض الممتلكات (الودائع المصرفية)، والتي تعتبر في مرتبة نازلة بلحاظ درجة السيولة بالقياس إلى بقيّة مكوّنات مفهوم النقد. وعلى أساس ذلك، فإن الاقتصاديين يرون ضرورة وجود تعريف عملي للنقد، وإعادة النظر فيه كل فترة؛ لرسم برنامج نقدي سليم لتحقيق الأهداف الاقتصادية العامة، وفي غير ذلك ستترتب نتائج غير مطلوبة في نظام المجتمع الاقتصادي.

إعادة النَّظر في تعريف النقد

هناك أربعة تعاريف للنقد، يمكن استخراجها من بين نظريات الاقتصاديين:

١ ـ التعريف القانوني للنقد.

٢ ـ تعريف النقد على أساس مصاديقه.

٣ ـ تعريف النقد اعتماداً على وظائفه.

٤ ـ تعريف النقد من خلال القبول العام كوسيلة للتبادل.

إشكال التعريف الأول

إن التعريف القانوني والحقوقي للنقد، وكما أُشير إليه، لا قدرة له على توضيح دور النقد الأساسي، هذا أولاً. وثانياً، هو بحاجة إلى بيان علاقة اعتبارية لإطلاق اسم النقد على الشيء، كما أنه لا يمكنه أن يقدّم أساساً نظرياً مطلوباً لفهم النقد.

إشكال التعريف الثاني

إن معرفة مصاديق النقد وتحولاتها بمرور الزمن (لا سيما مع التغيّرات الحادثة في النظم النقدية والمالية والمصرفية)، أمر له بـالغ الأهميـة. وإعـادة النظر في هذه المعرفة في المراحل المختلفة لحركـة المجتمـع الاقتـصادية، أمر ضروري أيضاً، وقد يؤدي عدم الاهتمام بها إلى حدوث أضرار لا تحمد عقباها في النظام الاقتصادي للمجتمع. ولكن على أي حال لا يمكن اعتبـار التعريف بالمصاديق تعريفاً للنقد؛ كما أن مشكلة التعريف القانوني تـرد هنـا أيضاً، فالتعريف بالمصاديق لا يمكن أن يكون أساساً نظريـاً كافيـاً وشـاملاً لتقديم رؤية صحيحة عن النقد.

إشكال التعريف الثالث

إن الإشـكالات الـواردة علـى التعـريفين الـسابقين تـرد علـى هـذا التعريف أيضاً، وإن كان أكثر التعـاريف قبـولاً لـدى جميـع الاقتـصاديين تقريباً؛ ولكنه لا يمكنه أن يوضّح أُسس النظريـة المطلوبـة لمعرفـة ماهيـة النقد. وجوهر هذا التعريـف تحديـد كـون الـشيء نقـداً إذا كـان وسـيلة للمبادلة، ومقياساً للقيمة ومستودعاً لهـا، فهـو مـن قبيـل تعريـف الـشيء بلوازمه، بينما ينبغي أن يكون التعريف بالذاتيات والحقيقـة، فالجـدير فـي تعريف النقد بيان ماهيته وعالميّة صيرورته نقداً. فكونه وسـيلة للتبـادل أو قيامه ببقية الوظائف، إنما هو معلول في الواقع لكون الشيء نقداً، فـلا بـد من ملاحظة ماهية وسبب قبوله كنقد.

إشكال التعريف الرابع

وأما تعريف النقد على أساس القبول العام كوسيلة للتبادل، فيرد عليـه ما أُورد على التعريف الثالث، حيث إن التعريف أُخذ فيـه إحـدى وظـائف النقد، وهي وسيلة المبادلة، ولم يتعرّض للوظائف الأُخرى.

إنّ النـاس بحاجـة إلـى المبادلـة إلـى جانـب الحاجـات الفرديـة والاجتماعية المختلفة ومن الطبيعـي أن كميـة منتجـات الإنـسان أكثـر مـن حاجته، فليس تنوّع المنتجات بمقدار تنوع الحاجات؛ من هنا يقوم بمبادلـة الفائض من منتجاته. وقد كانت هذه المبادلات تتم بـصورة مباشـرة بـضاعة مقابل أُخرى في اقتصاد مقايـضي. وفـي هـذا الـشكل مـن الاقتـصاد كـان المطلوب الخصوصيات الاستهلاكية للبضاعة وعلى أساسـها تحـدد القيمـة، وهذا العامل هو السبب لتبادل البضائع[١].

وإثر تعقيد واتساع النشاطات الاقتصادية، توصّل الإنسان تدريجياً إلى وجود شيء باسم النقد، والذي يبيّن قيمة المبادلة الخالـصة، ويوجـد قـدرة شرائية عامة لصاحبها، يمكن أن تستتبع منافع كبيـرة. وعلـى هـذا الأسـاس سوف يكون من مصلحة المجتمع أن يرغب ببضاعة أو شيء لما لهمـا مـن قيمة تبادلية بحتة، دون أن يكون للخصوصية ربـط بهمـا، فليـست المـسألة قيمة مبادلة حذاء أو ملابس، وإنما الملاحظ هو القدرة الشرائية العامة.

هذا الأمر يمكن أن يعود على المجتمع بفوائد كبيرة. فالقدرة الشرائية العامة لأفراد المجتمع تمثّل أرضية لتسهيل المعاملات ونمو الإنتاج، وهذا ما يجعل الأفراد يميلون لذلك، فيحاولون الحصول على بضاعة. والشيء يمكن أن يلعب هذا الدور، وذلك بالمحافظة على قيمة المبادلـة فقـط مـع إمكـان

---

(١) إن الخصوصيات الاستهلاكية في البضاعة تعتبر الباعث على حدوث الرغبة والقيمة التبادلية، وهذا لا يعني تعلّق الرغبة و الطلب بالبضاعة في الاقتصاد المقايضي بما لها من قيمة تبادليـة محضة، و إضافة لذلك من الممكن أن تتحقق الرغبة والطلب حتى في الاقتـصاد المقايـضي بالنسبة إلى بضاعة خاصة بصورة مستقلة من قبل فرد أو مؤسسة اقتـصادية باعتبارهـا قيمـة تبادلية محضة أو وسيط تعاملي خاص. ولكن بما أن هذه الرغبـة لا يمكـن أن تكـون عامـة واجتماعية فسوف لن تقابل هذه البضاعة في المجتمع ولدى عامة الناس بالرغبـة باعتبارهـا قيمة تبادلية بحتة، فلا يمكن إطلاق لفظ النقد على البضاعة.

التفكيك بين قيمة المبادلة والخصوصيات الاستعمالية ـ إذا كانت هناك خصوصيات ـ وعندها يسمى هذا الشيء نقداً، فحقيقة النقد القيمة التبادلية الصرفة، والشيء إنما يسمى نقداً إذا استطاع الكشف عن القيمة التبادلية الخالصة والحفاظ عليها وهو ما يبغيه الأفراد. ففي الحاجات المادية كالجوع يتم التوجه للخصوصيات الاستعمالية للبضاعة والتي هي من قبيل الخبز، والنقد يطلب أيضاً لما فيه من قيمة استعمالية مع وجود فارق بين الموردين. فالخبز يقصد به رفع الجوع، وأما النقد فقيمته الاستعمالية تكمن في حفظ القيمة التبادلية وفي استمرارها والقدرة على الوفاء بها.

إنّ القيمة التبادلية أمر مطلق لا يحد بمكان أو زمان، ويأبى الإبطال. وكلّما كانت هذه الخصوصيات أقل عرضة للزوال، وأكثر دواماً، وأطول عهداً في قبول التغير رغم اختلاف الأزمان والأماكن، فإن بإمكانها أن تحافظ على القيمة التبادلية بشكل أفضل، وسوف تكون نقوداً يرغب بها. وفي المقابل هناك خصوصيات استعمالية لا قدرة لها على أن تحافظ على القيمة التبادلية، كالغنم فهي قد تصاب بالمرض والهرم والموت، ولا يمكن أن تنتشر في كل المساحات، فبعض المناطق لا يمكن تربية الأغنام فيها، وعندها تفقد القدرة على استعمالها كنقد، أو أن تتميّز بقدرة شرائية عامة، فإذا استخدمت الأغنام في فترة كنقد، فهو لا يعني دوام ذلك، بل سرعان ما تفقد هذه الصفة.

ويمتاز الذهب والفضة بخصوصيات بارزة من بين السلع الأُخرى، فالقيمة الاستعمالية لهذين المعدنين لا تحد بزمان أو مكان، وهما أكثر دواماً، وأقل عرضة للتلف، وبالإمكان التفكيك بين القيمة التبادلية لهما وبين الخصوصيات الاستعمالية، ويعبران عن القيمة التبادلية الخالصة بصورة جيدة، ويحافظان عليها، ويقومان بعملية ضمانها، وبالنتيجة يرغب

بهما الأفراد كنقد. وفي هذه الحالة لن يضر حصول خدش أو تحات؛ لأن ذلك لا يعد نقصاً في الخصوصيات الاستعمالية لدى المتعاملين اللذين ينظران إليهما كنقد، ويعتقدان ببقاء القيمة التبادلية الخالصة فيهما ويتخذانهما وسيلة في معاملاتهما. إلا أنه لم يتم التفكيك بشكل تام بين كونهما بضاعة استعمالية وبين خاصية النقد باعتبارهما نقداً حقيقياً، ففيهما قيمة استعمالية وفائدة حقيقية بالإضافة إلى تقديم وحفظ القيمة التبادلية الخالصة كنقد بشكل جيد ومطمئن. نعم، حيثية البضاعة والاستهلاك قائمة بالفعل، وأما حيثية النقد فهي بالقوة، وعند إدخالهما حيّز المعاملة يكونان نقداً بالفعل.

وفي مسير تحوّل النقد أخذت المجتمعات باختيار الودائع تحت الطلب والأوراق النقدية، لتجعل منهما نقداً تتعاطاه بشكل تدريجي، وبذلك شعر الإنسان بأرجحية هذه النقود على الذهب والفضة ـ وإن كانت القيمة الاستعمالية للورقة النقدية بمعدل مساو للصفر ـ وذلك لقدرة حكايته عن القيمة التبادلية الخالصة وحفظها، فالرغبة بها لاتنطلق من الخصوصيات الاستعمالية؛ لأنها لا تعبّر عن القيمة التبادلية، من هنا لا تواجه مشكلة التفكيك بين القيمة التبادلية والخصوصيات الاستعمالية، فقيمتها الاستعمالية تكمن في القيمة التبادلية.

يبقى أن نشير إلى فرق بين النقود الحقيقية (الذهب والفضة) والإلزامية، فالأُولى تطلب لخصوصياتها الذاتية البارزة، وأما النقود الإلزامية فالقوة والاعتبار هما العامل الأساس لطمأنة الأفراد في حفظ واستمرار القيمة التبادلية لها، وفي نفس الوقت يمكن أن يقال بأن الرغبة في كلا النقدين تعود إلى هذه القيمة التبادلية. من خلال ما ذكر يمكن تعريف النقد كالآتي:

١ ـ النقد: ما يبيّن مالية المال، مع لغو الخصوصيات الذاتية بنظر العرف.

٢ ـ النقد: عين مالية المال بغض النظر عن الأبعاد الخاصة والذاتية للأموال.

٣ ـ النقد: شيء يبيّن القيمة التبادلية الخالصة، ويحافظ عليها.

٤ ـ النقد: ما كانت قيمته الاستعمالية في قيمته التبادلية.

والحال أن النقد لدى الناس هو كل شيء ـ بضاعة كان أم غيرها ـ يمكنه التعبير عن القيمة التبادلية الخالصة، والمحافظة عليها، ولهُ القدرة على استمرار هذه القيمة والوفاء بها.

النقد وخلق القيمة التبادلية

إتّضح من خلال التعاريف السابقة، حدوث قيمة تبادلية جديدة إثر صيرورة الشيء نقداً، وهي موجودة بالقوة، ولكنها تتحول إلى مرحلة الفعلية نتيجة للرغبة. ومن خصوصيات النقد وجزء تعريفه الذي لا ينفك عنه، خلق القيمة التبادلية. فالتفاح، مثلا، كبضاعة حقيقية لها قيمة استعمالية تتبع خصوصياته الذاتية، وهي مستقلة عن القيمة التبادلية. والرغبة تكشف عن القيمة الاستعمالية لتكون هذه القيمة منشأ للقيمة التبادلية. وكذلك النقد أيضاً، إلا أن القيمة الاستعمالية فيه تكمن في القيمة التبادلية، لتكون الرغبة سبباً لجعلها بالفعل بعد أن كانت بالقوة، وهذه الرغبة يمكن أن تكون في كل بضاعة باعتبارها نقداً بشرط حصول الاطمئنان في قدرة السلعة على حفظ وضمان بقاء القيمة التبادلية. وتلعب خصوصيات البضائع دوراً كبيراً في هذا المجال.

فالنقد بشكل عام ـ حقيقياً كان أم اسمياً ـ يوجد قيمة تبادلية جديدة بالفعل، بعد أن كانت بالقوة في البضاعة ـ بما يناسب خصوصياتها ـ أو لدى المعتبر، فالقيمة التبادلية الحادثة في النقد الحقيقي تضاف لما له من قيمة

سابقة في البضاعة وهذه القيمة لا وجـود لهـا فـي النقـد الاسـمي، فالقيمـة التبادلية الجديدة كانت بالقوة فصارت بالفعل.

وظائف النقد

هناك ثلاث وظائف للنقد يرتضيها الاقتصاد الإسلامي:

النَّقد وسيلة للمبادلة

عرفنا من البحث السابق، أن النقد يخلق قيمة تبادليـة ويكـشف عنهـا بشكل مطلق، ويمكن استعماله كوسيط للمبادلة؛ فالوسيلة التي تفقـد القيمـة التبادلية ليس بمقدورها أن تلعب دور الوسيط، فمن يدفع بضاعة مقابل أخذ وسيلة تبادلية خاصة، يعتقد بأن هذه الوسيلة تتضمّن القيمـة التبادليـة، فهـو يهـدف للحـصول عليهـا، والنقـد يتّخـذ كوسـيلة للمبادلـة لوجـود هـذه الخصوصية.

النَّقد مقياس للقيمة

يطرح النقد، تبعاً لخلقه القيمة التبادلية وتضمّنه لها، كوحـدة لحـساب هذه القيمة، ومن خلاله يتم تحديد القيمة، وعلى هـذا الأسـاس فـإن هـذه الوحدات من النقد والتي تتضمن هذه القيمة، واضحة أيضاً.

النَّقد مستودع للقيمة

يُعد النقد إثر اشتماله على القيمة التبادليـة، مـستودعاً للقيمـة. فـالفرد نتيجة لوجود هذه القيمة التبادلية بصورة دائمة، يعتبر ادخاره للنقـود ادخـاراً لقيمة تبادلية خالصة، وهو بعمله هذا يجني المنافع التالية:

أ) تخلّصه من أضرار القيمة الاستعمالية، من قبيل، فساد البضائع وتلفها.

ب) استعداده لتلبية حاجاته المستقبلية، فهو لا يمكنه أن يتكهن بنـوع البضائع التي يحتاجها في المستقبل ليقوم باختـزانها، ومثل هذا لا يتسنّى لـه

عند ادخار السلع؛ لأنها ليست لها قيمة تبادلية عامة بالنسبة إلى جميع البضائع. نعم، ربما تكون هناك بعض الاستثناءات، فقد يدّخر الفرد المال حباً له، ولكن الدافع لهذا الحب، على أي حال، إنما هو القيمة التبادلية العامة الكامنة في النقود.

لقد تصوّر البعض أن الاقتصاد الإسلامي يرفض الوظيفة الثالثة ـ مستودع للقيمة ـ وذلك لنهيه عن اكتناز الأموال، ولذا أوجب الزكاة. ولكن هذا التصور لا يمثّل استنتاجاً صحيحاً، فقد خلط بين مفهومين «ادخار القيمة» و«الكنز» فادخار القيمة، يعني أن شخصاً إذا أراد أن يدّخر القيمة التبادلية فهو يحفظها بصورة نقود، وهذا أمر يقرّه الاقتصاد الإسلامي. نعم، ينهى الإسلام عن ركود النقد وإخراجه عن المبادلة مدة سنة فيما إذا كان أكثر من النصاب.

وهنا يقال أولا: إن ركود النقد من غير الذهب والفضة لا تشمله الزكاة عند فقهاء الشيعة.

وثانياً: إن ركود الذهب والفضة إذا كان أقل من النصاب فلا زكاة فيه أيضاً.

وثالثاً: إنّ إخراجهما عن عملية المبادلة أمر جائز حتى إذا كان أكثر من حد النصاب، وتجب الزكاة فقط. فالادخار غير الكنز، كما أن حرمة ركود النقد ليست مطلقة، فحتى لو قبلنا بأن الاكتناز من لوازم الادخار، فلا يمكن نفي ادخار القيمة كوظيفة من وظائف النقد في الاقتصاد الإسلامي. وليس من المعقول أن نعرّف النقد إلى المجتمع المتطلع إلى وجود وسيلة مبادلة ووحدة قياس ووسيلة لادخار القيمة، دون تصوّر كون النقد يتضمن هذه الوظائف[1]،

---

(١) يعتبر بعض الاقتصاديين النقد وسيلة للتسديدات الآتية أيضاً، فإذا اختلف زمان شراء البضاعة عن زمن تسديد ثمنها كما في بعض الحالات وفقاً للعقد، فالنقد يقوم بدور التسديدات الآتية. فهل يعني هذا وجود خصيصة رابعة للنقد وهي التسديدات الآتية؟ عرفنا سابقاً أن للنقد ثلاث

فهي تنشأ في ظل القيمة التبادلية الجديدة وفعليتها، والتي تحدث إثر صيرورة الشيء نقداً.

وربما يسأل، هل الإيصال نقد أم لا؟ وهل الشيك نقد؟ وللإجابة يقال: لقد وجدت قيمة تبادلية فعلية فيما يعتبر الإيصال أو القبوض ضماناً له. ففي الشيكات أو حساب الودائع تحت الطلب قد حدثت قيمة تبادلية بالفعل في حساب الودائع، وأما الشيك فلا يعد نقداً؛ لعدم شمول تعريف النقد له، وإذا كان يتعامل به كوسيلة، فليس لأنه وسيلة مبادلة في حد ذاته، وإنما الوسيلة الحقيقية هي تلك النقود الموجودة ضمن الودائع تحت الطلب، فلا دور للشيك سوى تمثيل تلك الوسيلة؛ لأن الرصيد المصرفي إذا لم يتحرك بعد تحقق المعاملة فسوف يفقد الشيك قيمته.

وقد يقال: كيف لا يكون الشيك نقداً وهو وسيلة مبادلة؟ والجواب: إذا كان هناك شيك خاص قد تحوّل إلى وسيلة ونظر إليه بشكل مستقل باعتباره يحمل القيمة التبادلية في المعاملات، فسوف يكون نقداً ووسيلة مبادلة، وبذلك لن يتأثر بالحساب المصرفي أو يسقط من الاعتبار في صورة عدم دوران الأرصدة أو الودائع. وكان هذا النوع من الشيك متداولاً في إيران قبل سنوات، وهو شيك الضمان المصرفي، وكان كالورقة النقدية.

وفي الحقيقة، إن الورقة النقدية تمثّل إيصالاً تقدّمه الدولة أو البنك المركزي للناس، ولكن الأفراد ينظرون إلى هذا الإيصال بصورة مستقلة باعتباره يحمل قيمة المبادلة.

خصائص، وأما هذه الخصيصة فهي ترجع إلى خصيصة كون النقد وسيلة مبادلة كما أنها تدخل ضمن خصيصة كون النقد مستودع القيمة، ومعيار مقياس القيمة وذلك بملاحظة اختلاف زمن تسلّم البضاعة ودفع ثمنها فليس وسيلة التسديدات الآتية، خصيصة مستقلة للنقد وهي لا تختص بالنقد بل الحوالة وسائر الأوراق المالية الأخرى، تلعب هذا الدور أيضاً.

مالية النقد

لا يمكن إثبات كون النقد مالاً ما لم يتم قبول وجود ترابط وانسجام بين الوظائف الثلاث التي مرّت بالنسبة للنقد، وهي وسيلة المبادلة ومقياس القيمة ومستودع القيمة.

وبقبول مالية النقد لا يمكن اعتباره حوالة؛ وذلك لأن الحوالة ووثيقة المبادلة لا مالية ولا قيمة لهما، من هنا لا بد من البحث في علاقة الوظائف الثلاث، لإثبات مالية النقد.

ترابط وظائف النقد

مرّ بيان الوظائف الثلاث للنقد، وينبغي أن نتعرّف هنا على علاقة هذه الوظائف فيما بينها، وهل يمكن التفكيك بين الوظيفتين الأُوليين والوظيفة الثالثة، وذلك بأن يكون النقد وسيلة مبادلة ومقياس قيمة دون أن يكون مستودع القيمة؟ إن هذا أمر غير ممكن؛ لأن المشاكل العديدة للمقايضة أدت إلى ظهور النقد، فمن هذه المشاكل:

عدم وجود وحدة مشتركة لحساب القيمة

إن عدم وجود معيار لقياس القيمة، يحول دون إمكان تحديد قيمة كل سلعة، بل ينبغي تحديدها بصورة مقادير متعددة من مختلف أنواع البضائع الموجودة في السوق.

عدم توافق الرغبات بين أطراف المبادلة

إن من الصعب مبادلة فرس ببقرة حلوب، فقد يملك فرساً ينوي بيعه، ولكنه لا يستطيع العثور على شيء يقصد شراءه.

فقدان ادّخار القدرة الشرائية البحتة

إن ادّخار القدرة الشرائية في بضاعة لا يخلو من مشاكل، فقد تفقد

السلعة خاصيتها في المخزن، أو تتصاعد أُجور الخزن، أو تترتب خسائر عند الإسراع في عملية البيع، وقصد شراء شيء آخر.

وقد انتهت هذه المشاكل بالمجتمع البشري ليفكّر بالنقد، فإذا لم يكن النقد مستودعاً للقيمة فالمطلوب التوصل إلى حلّ آخر يتضمّن الوظائف الثلاث. ثم إنه ليس من الممكن أن يكون عنصر ما معياراً لقياس القيمة التبادلية، ولكنه لا يدّخر قيمة في نفسه أو ليس له مالية، فهل يمكن للمسطرة أن تحدد مقدار قطعة قماش دون أن يكون لها طول[1]؟

ويستنتج مما ذكر، أن التفكيك بين الخصوصيات الثلاث غير صحيح؛ لأن فلسفة ظهور النقد حلّ مشاكل المقايضة وهو لا يتأتى إلا من خلال النقد، وذلك في صورة وجود عنصر يتّسم بكونه قيمة مبادلة محضة، ولازم هذا تحقّق الخصوصيات الثلاث، هذا أولا؛ وثانياً: إن النقد إنما يكون معياراً لقياس القيمة التبادلية للبضائع إذا تمتع بنفسه بقيمة تبادلية. وهذا ما يؤكده الأُستاذ الشهيد المطهري قائلاً: إن قابلية النقد تأتي من كونه وسيلة لكسب الأموال الأُخرى، وهذه الصفة أدّت إلى حصول قيمة في النقد[2].

---

(١) يذكر الإمام محمد الغزالي كلاماً حول النقد ما مضمونه: «أولا: الدنانير والدراهم حاكمة ومتوسطة بين الأموال حتى تقدّر الأموال بهما. وثانياً: التوسل بهما إلى سائر الأشياء... كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون، فكذلك النقد لا غرض فيه، وهو وسيلة إلى كل غرض». إحياء العلوم، ج ٤، كتاب الشكر، ص٩٨ ـ ٩٩. وردّه السيد الطباطبائي قائلاً: «ذكر أن لا غرض يتعلّق بهما في أنفسهما، ولو كان كذلك لم يمكن أن يقدّرا غيرهما من الأمتعة والحوائج، وكيف يجوز أن يقدّر شيء شيئاً بما ليس فيه؟! وهل يمكن أن يقدّر الذراع طول شيء إلا بالطول الذي له؟!» تفسير الميزان، ج ٢، ص ٤٣٢.

(٢) للاطلاع أكثر على رأي الأستاذ الشهيد مطهري يمكن الرجوع إلى كتاب: «ربا، بانك، بيمه» بالفارسية ص ٢٨، و١٧١ و١٧٧. وهنا لابد من الإشارة إلى أن الأُستاذ وإن ذكر في الصفحة ١٧٥ من كتابه المشار إليه قائلاً: «إن قيمة النقد في سلسلة معلولات مبادلة (البضاعة)... خلافاً لقيمة البضاعة، والتي تقع في سلسلة علل المبادلات». ولكن لابد من الالتفات إلى أن

جدير ذكره أن حصول صاحب النقد على فائدة، ليس لازماً ضرورياً لمستودع القيمة في النقد، ومن اعتقد بأن مستودع القيمة بمثابة المنشأ والعلة التامة لتعلّق الفائدة، فقد عجز عن ربط ظاهرة «فائدة النقد» بالعلة الحقيقية، وهي العلاقة القانونية للقرض، من هنا فإن ترتّب القرض الربوي يمكن أن يحصل حتى لو كان النقد حوالة أو كان فاقداً لخاصية مستودع القيمة، فأعطاء حوالة وأخذ أُخرى لا تساويها في القيمة يعد قرضاً ربوياً، فالنقد في ظل الاعتبار والقبول العام له قيمة تبادلية محضة لا تنفك عنها وظائف النقد الثلاث.

وكلّما كان في الشيء فائدة، ويرفع حاجة من حاجات الإنسان أولاً، وفيه ندرة نسبية ثانياً فهو مرغوب ويكون محلاً للعرض والطلب. وهذان الأمران يمكن مشاهدتهما في النقد بوضوح.

عدم سلعيّة النقد

إنّ كل ما يعمل على رفع حاجات الإنسان الاستهلاكية سواء بصورة مباشرة أم غيرها، ويتمتع بالندرة النسبية، فهو بضاعة حقيقية. فهذان العنصران، أي رفع الحاجة والندرة النسبية، قوام كون الشيء بضاعة، وينشآن من الحقيقة الخارجية والتكوينية للبضائع (فالهواء مثلا لايدخل في هذا التعريف لوفرته في الطبيعة)، ويطلق على البضاعة الحقيقية اقتصادياً

هذا التعريف لا يقصد منه نفي المالية عن النقد، وإنما يُريد من ذلك أن ماليته في مرتبة المعلول وليس في مرتبة مبادلة البضاعة الحقيقية، وعلى هذا الأساس فلو أمعنّا النظر في عنوان القيمة المعلولة للنقد أمكن استنباط وجهة نظره بالنسبة إلى المالية المعلولة للنقد. دعنا من كون قيمة النقد باعتبارها قيمة مبادلة محضة، معلولة للاعتبار والقبول العام. إنّ المبادلة لم تكن علة قيمة مبادلة النقد، لتقع في سلسلة معلولاته، بل المبادلة باعتبارها حاجة، أصبحت دافعاً ليعتبر المجتمع القيمة البحتة في قالب النقد وإثر هذا الاعتبار والقبول العام، يعد النقد مالا اسمياً.

«البضاعة الاقتصادية»[1]، وهي المال الحقيقي في مقابل المال الاسمي، فكلما حصل للعنصرين في ظل اعتبار المعتبر مصداق، واقتصر رفع هذا النوع من الاحتياجات على المال الاعتباري في مثل هذه الظروف، تقوم الدولة باعتبارها المرجع المطمأن إليه، والذي يحظى بالقبول العام، بإصدار هذه النقود لتلبية الحاجات الاجتماعية.

فانطلاقاً من الحاجات الواقعية وقابليات الأفراد المختلفة، وبما أن الإنتاج يعتمد القابليات الإنسانية، تضطر الدولة؛ لتسهيل وتسريع وتوسعة رقعة المبادلات لتحقيق النمو الاقتصادي والرخاء الاجتماعي، إلى اعتبار المال نقداً فيما إذا كانت قيمته الاستعمالية نفس قيمته التبادلية، وإن كان عنوان المال صادقاً على البضائع الحقيقية والنقود الاسمية، وعلى هذا الأساس يعتبر الفقهاء النقود الاسمية مالاً يحمل القيمة[2]، ولكنه ليس بضاعة. فالبضاعة مال حقيقي والنقد مال اعتباري، وبين البضائع والمال عموم وخصوص مطلق من ناحية منطقية، والنقد ليس بضاعة على مستوى الاقتصاد الوطني، ولكنه بضاعة على الصعيد العالمي. فنقد بلد يعد بضاعة في بلد آخر وتتم مبادلته.

ونكتة أُخرى ينبغي أخذها بنظر الاعتبار، وهي أن النقد وإن كان مقياساً ومستودعاً للقيمة، ووسيلة مبادلة، وواسطة لتبادل البضائع، إلا أنه ليس بضاعة وسيطة؛ وذلك لأن البضاعة الوسيطة في الحقيقة واسطة بين

---

(١) تستعمل كلمة (Goods) في النصوص الاقتصادية بمعنى اسم جنس لجميع السلع، وأما «Commodity» فتعني البضاعة الاقتصادية ذات القيمة، وقد اعتبرت أبحاث الاقتصاديين في العقود الأخيرة النقد، كبقية البضائع الاستهلاكية، حيث يتبع طلب المستهلك بينما هناك فرق بين حقيقة النقد وماهية البضائع الاقتصادية.

(٢) منهاج الصالحين، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ٢، الربا مسألة ٧١، حاشية رقم ١٦٣.

البضاعة التي تعبّر عن رأس المال والبضاعة الاستهلاكية، بينما النقد باعتباره وسيلة يتّصف بالوظائف الثلاث، يمكنه أن يلعب دوراً في تحديد قيمة البضاعتين على أساس وحدته القياسية وتسهيل عملية المبادلات.

النّقد ورأس المال

النقد قيمة تبادلية محضة للأشياء وقدرة شرائية عامة، من هنا فهو مال اعتباري، وأما رأس المال فمال حقيقي له دوره المباشر في إنتاج البضائع والخدمات، فالفرق ماهوي بين النقد ورأس المال.

هل النّقد رأس مال بالقوة؟

النقد: كل شيء بالقوة. وهذا لا يختص برأس المال، فكما أن النقد يمكن أن يتحوّل إلى رأس مال عبر مراحل، فإن الدخل والوديعة وبعض البضائع الاستهلاكية باستطاعتها أن تكون رأس مال كذلك أيضاً، وإن كان النقد أسرع في هذا السبيل؛ وذلك لما له من قدرة شرائية عامة.

هل النّقد رأس مال مالي؟

من خلال التفكيك بين ماهية النقد ورأس المال، يمكن القول ببساطة: إن النقد ليس رأس مال مالي؛ وذلك لأن النقد ما دام مالاً بصورة نقد (مالية اعتبارية) فليس رأس مال (مال حقيقي)، وعندما يتحوّل إلى رأس مال، فلن يكون مالاً اعتبارياً. فاصطلاح «رأس المال المالي» قليل الاستعمال من منظار الاقتصاد الإسلامي. وقد نشأ هذا الإشكال إثر تصور البعض بأنّ مجرد تخصيص الفرد مالاً للمضاربة والتجارة، فسوف يطلق على ماله هذا «رأس المال» ويستحق الفوائد، بينما الأمر ليس كذلك؛ إذ النقد ما لم يتحول إلى بضاعة، وبعبارة ثانية: ما لم يتم العمل وفق العقد في ميدان النشاطات الاقتصادية، فإن النقد لن يتبدّل إلى رأس مال. فقبل تبدّل النقد تكون

التحوّلات الحاصلة في المال صعوداً أو هبوطاً من مال المالك، وعند تحوّله إلى بضاعة (في صورة المضاربة أو النشاط الاقتصادي المشترك) تسمّى هذه رأس المال. وبهذا يتّضح أن «رأس المال المالي» اصطلاح لا معنى له.

الفائدة ترتبط بالنقد والربح برأس المال

نتيجة التفكيك بين النقد ورأس المال في الاقتصاد الإسلامي، فإن الزيادة المتعلقة بالنقد، أي الفائدة، محرمة، خلافاً للمنفعة الناشئة عن رأس المال، يعني الربح، فإنها مشروعة ومباحة، ولذا لن تتعلّق الفائدة برأس المال، ولا الربح بالنقد (وهذا التفكيك لم يتم في النصوص الاقتصادية المعاصرة). ويعتقد الكثير من الاقتصاديين المسلمين الآن أنّ الفرق الأساسي بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر، يتلخّص في أن الاقتصاد المعاصر ربوي (يعتمد الفائدة)، وأما الاقتصاد الإسلامي فيعتمد الربح والمساهمة في الأرباح (Porfit - Sharing).

هل النَّقد حيادي؟

لقد كان دافيد هيوم أول من طرح اصطلاح حيادية النقد (neutrality money) في سنة ١٧٢٥ مقابل أفكار المِركنتيليين، والذين كانوا يعتقدون بأنّ ثروة كل شعب لا بد أن تقاس بمقدار ما يملك البلد من ذهب. وكان هذا التصور يمثّل أحد عقائد الاقتصاديين التقليديين، بحيث تجلّت حيادية النقد في النظرية، في مقدار النقد. وبذلك فإن مقدار النقد المتداول في كل اقتصاد يؤثر على مستوى القيم فقط، ولا يمكن أن ينعكس هذا التأثير على المحصول الحقيقي (real product). وقد شرح بعض الاقتصاديين من قبيل ويكسل وهايك ودان باتينكن (Don patiakin) هذه النظرية ودافع عنها الأخير بشدّة.

إنّ حياد النقد يقوم على فرض لا يسلم من الإشكال، وهو أن الأفـراد لا يصابون بوهم النقد (money illusion)، بينما هنـاك شـواهد لوقـوع هـذه الظاهرة في العالم الخارجي، وقد ذكر كينـز في مقال له تحت عنوان «نظـرة في الاصـطلاح النقـدي (Tract on monetery Reform) والـذي نـشر سـنة ١٩٢٣ بأن النقد حيادي على المدى البعيد، ولكنه ليس كذلك علـى المـدى القريب، فهو يؤثر على المحصول الواقعي. إن الجزء الأساسي لنظرية كينـز النقدية يتجلّى في عدم حيادية النقد على المدى القريب. وقد بيّن أن القـيم لا تتصاعد مع زيادة النقد في حالات البطالة، وأن الزيـادة الحقيقيـة لمقـدار النقد هي التي تـزيد حجـم الرسـملة ومـستوى المحـصول، كمـا أن عـدم حيادية النقد على المدى القريب من الأُسس المهمـة لاتبـاع نظريـة مقـدار النقد، والذين يعتقدون بأنه ورغم تأثير التغير في مقدار النقد علـى الأسـعار بشكل كبير على المدى البعيد، إلا أنّـه يـؤدي إلـى زيـادة المحـصول فـي الفترات القريبة.

ويذكر «فريدمن» في مقال له صدر سنة ١٩٧٠ أن مدة خمس أو عشر سنوات يمكن أن يؤثر تغيّر النقد فيهـا تغيّـراً أساسـياً علـى مقـدار النـاتج، وسوف يؤثر ميزان نمو النقد على المدى البعيد على مستوى الأسعار بشكل ملحوظ. وبيّن «رابرت لوكاس» (Lucas) في مقال صدر له سـنة ١٩٧٢ أنـه وفقاً لنظرية (Theory of Rational Expection) فإن التغيرات غيـر المتوقعـة لمقدار النقد، يمكن أن تعكس آثاراً حقيقية، وفي غير ذلـك، فـإن الـسياسة النقدية حيادية لا تأثير لها.

وقـد تنـاول هـذه المـسألة سـارجنت (Sargent) فـي ١٩٧٦، وبـارو (Barro) في ١٩٧٨، وذلك من خلال الاعتماد على المعطيات التجريبية، وإن كانت نتائج الدراسات التي حصلت فيما بعـد مـن قبـل فيـشر فـي ١٩٨٠،

وبوسجن (Boschen)، وفراسمن (Grossman) في ١٩٨٢، وجوردن (Gordon) في ١٩٨٢ وميشكين (Mishkin) في ١٩٨٣، وجكتي (Gecehetti) في ١٩٨٦، كانت عكسية. وعلى أي حال، فإن الاعتقاد السائد اليوم، هو أن كلا التغييرين ـ المتوقع وغير المتوقع ـ يؤثران تأثيراً حقيقياً على عرض النقد على المدى القريب، وينفي الاقتصاديون الجدد حيادية النقود على المدى البعيد.

دور النقد في النشاطات الاقتصادية

إتّضح مما ذُكر من أقوال الاقتصاديين من قبيل «دان باتينكن» وغيره أن النقد ليس حيادياً، وله تأثير في النشاطات الاقتصادية على المدى القريب والبعيد، فهو يمتاز بكونه سبباً ومنشأ لمجموعة نشاطات وفعاليات اقتصادية على المدى القريب هذا من جانب، ومن جانب آخر إنّ قيمته وسرعة دورانه تتأثر بظروف وأهداف السياسة النقدية. ويعتقد البعض كأصحاب المذهب النقدي (monetarists) أن احتياطي النقد له تأثير ملحوظ على النشاطات الاقتصادية ومستوى الأسعار، وأن أهداف السياسة النقدية تتحقق بصورة مناسبة تماماً إذا كان معدل نمو عرض النقد هدفاً، وبهذا أُنيط بالنقد دوراً فوق حدّه، مما جرّ بهم هذا التصور إلى الإفراط. وقد اعتقدت جماعة أُخرى كالحياديين (neutralists) بأن النقد لا تأثير له في بعض الموارد و أن التردد إنما يتحقق في موارد أُخرى. ويتبين من خلال أفكار الاقتصاديين أن هناك قدراً مشتركاً يعتقدون به وهو أن النقد له دور في تنظيم الأنشطة الاقتصادية مع الاختلاف في درجة هذا التأثير، وقد ركّزنا على هذا القدر، ونأتي هنا على ذكر آثار النقد الاقتصادية.

آثار النقد الاقتصادية

- ذكروا للنقد آثاراً اقتصادية عديدة أهمها:
- إيجاد سيولة نقدية.
- التسريع في حركة المبادلات.
- نمو الإنتاج والازدهار والتنمية في المجتمع.
- التضخم.
- سيادة ناشر النقد.
- إعادة توزيع الدخول.

إن هذه الآثار ليست من قبيل الخصائص التي لا تنفك عن تعريف النقد، أو التي تلازمه دائماً؛ فقديتصف بها النقد أو لا يتصف، فربما كان الشيء، نقداً وفقاً للتعريف دون أن يؤدي إلى نمو الإنتاج أو إعادة توزيع الدخول أو الإسراع في حركة المبادلات، وإن خصائص النقد هي التي تنتج هذه الآثار، من هنا نتعرّض إلى هذه الآثار:

إيجاد السيولة

عندما يكون الشيء وسيلة للمبادلة، فسوف يحظى صاحبه بدرجة عالية من السيولة[1].

إن النقد العياري والسلعي (الحقيقي أو البضاعة) والاسمي له هذا الأثر، وهو صحيح من وجهة نظر الاقتصاد الجزئي، أو في مجال من مجالات الاقتصاد، ولكن ادخار النقد لا يوجد سيولة للمجتمع من منظار الاقتصاد التجميعي.

---

(١) وتعني الدرجة العالية من السيولة، أعلى مستويات إمكان رفع الحاجة بالنسبة لمالك النقد، بأقلّ نفقة وأقصر وقت.

التسريع في حركة المبادلات

يحاول النقد من خلال تقديمه للمجتمع، كوسيلة للمبادلة لرفع مشاكل المقايضة والتي تبطّأ في المعاملات، ويسبّب في سهولة وتسريع حركة المبادلات.

إن مشاكل المقايضة والتي تؤدي إلى صعوبة المعاملات هي كالتالي:

١. مشكلة جمع المعلومات بالنسبة إلى القيم النسبية: تختلف القيم النسبية نتيجة تعقيد الاقتصاد، وزيادة وتنوع السلع، فتتفاقم مشكلة جمع المعلومات المطلوبة فيما يرتبط بهذه السلع، وقد يكون الاطلاع أمراً ضرورياً للتخلّص من غبن المقايضة. وبعد تداول النقد لن يكون المتعاملين بحاجة إلى مثل هذه المعلومات، بل يمكنهم القيام بالمعاملة بسهولة وسرعة.

٢. فقدان مايحتاجه كل واحد من الطرفين في المقايضة: إن بائع بضاعة ما عليه أن يشتري سلعة الآخر، فلابد أن يجد شخصاً يشتري بضاعته ويبيعه ما يرغب به.

وإثر استعمال النقد، فإن البضاعة تباع في مقابل النقد لما فيه من قدرة شرائية عامة، فيكفي الحصول على المشتري لإجراء المعاملة، وهذا ما يسهّل المبادلة ويسرّعها، وهذا الأثر قائم في حق الفرد (في الاقتصاد الجزئي) وفي حق المجتمع، وله مصاديقه في كلا القسمين من النقد الحقيقي والاسمي.

نمو الإنتاج والازدهار والتنمية في المجتمع:

إنّ ظهور النقد في المجتمع، كما مر، يسهّل ويسرّع في المبادلات، ويؤدي إلى ارتفاع دافع الإنتاج وتتحوّل مصادر كثيرة من خلال الأنشطة الاقتصادية من القوة إلى الفعل، أو تزيد بشكل غير مباشر من عرض

المصادر المالية والنقدية للرسملة، وبتنامي الرسملة ينمو الإنتاج، فتتوفر أسباب ازدهار وتنمية الاقتصاد. فالنقد حقيقياً كان أم اسمياً، قادر على إيجاد هذا الأثر الإيجابي في الازدهار الاقتصادي للمجتمع. وعند توفر أجواء اقتصادية مناسبة للمجتمع وعدم وجود ضغوط اقتصادية، ووجود مجالات إنتاجية لم تستغل، فإن وفرة النقود تنتهي إلى الازدهار والرقي، وبما أن وفرة النقد الاسمي أكثر تأثيراً في هذا المجال، فإن هذا القسم من النقد يمكن أن يلعب دوراً أكبر في عملية الرقي.

التَّضخّم

إنّ زيادة احتياطي النقد، وكما ذكر، تؤدي بشكل مباشر إلى تفعيل عملية الإنتاج، فإذا أُشبعت مجالات الإنتاج، أو كانت هناك مضايقات تواجه النشاط الإنتاجي، فسترتفع قيمة الإنتاج، وبعبارة ثانية: ستنخفض القدرة الشرائية والقيمة التبادلية لكل وحدة نقدية، فيحصل التضخم في المجتمع، وقد تنتهي زيادة احتياطي النقد إلى هذه النتيجة أيضاً، وذلك من خلال زيادة طلب الرسملة. وكلٌ من النقدين الحقيقي والاسمي يمكن أن يكون سبباً في حدوث تضخم في المجتمع. ففي النقد الحقيقي تنخفض القيمة النسبية للنقد بالنسبة إلى سائر البضائع أي أن البضائع الأُخرى سترتفع قيمتها بحسب النقد، وتنخفض القيمة التبادلية لكل وحدة نقدية، وإذا استمر هذا الوضع فسيحدث التضخم في المجتمع، وهكذا الحال بالنسبة إلى النقد الاسمي، إلا أن النقد الحقيقي وإثر التحديدات في زيادة إنتاجه، فهو أقل تأثيراً بكثير في حدوث التضخم من النقد الاسمي.

سيادة ناشر النقد

يختص هذا الأثر بالنقد الإسمي. فناشر النقد الإسمي يستحوذ على قدرة شرائية كبيرة؛ وذلك لما يتمتع به من اعتبار، وهو ما يسمى بـ «حق

السيادة» ويترتب على هذا أولا: امتلاك الناشر حصر طبع النقد الاسمي به. وثانياً: إن النقد الذي يتم نشره ليس عيناً، بل هو أمر اعتباري اسمي. من هنا تتسع دائرة هيمنة الناشر، واصطلاح (seniorage) يعني «حق نشر النقد» و«حق السيادة والسلطة». لقد كانت سبيكة الذهب تؤخذ إلى دار الضرب يوم كان النقد الرائج من الذهب، لتجعل سكة، فيتسلّم الضارب شيئاً من المال مقابل عمله في ضرب كل وحدة نقدية، وقد استطاع أن يحصل على هذا الحق من قبل الدولة، ويطلق على حق الضرب هذا «seniorage»[1]. وبما أن هذه النقود من النقد العياري فلم تترتب عليها منافع كثيرة لصاحب حق الضرب سوى إجارة ما لديه من حق، فلم يستتبع هذا العمل حق سلطة وحاكمية كما هو الحال بالنسبة للنقد الاسمي، ففي هذه المرحلة التي شاع فيها استعمال النقود الاسمية، استطاع الناشر الحصول على مبالغ وأرباح طائلة إثر وجود اختلاف كبير بين قيمة النقود، بما أنها نقود، وقيمة مادتها الخام، هذا بالإضافة إلى إجارة الحق في ضرب السكة أو طبع الورقة النقدية، وبذلك يكسب قدرة الهيمنة وبسط الحاكمية بشكل بارز، وهو ما يسمى بـ «حق السلطنة» seniorage من هنا يختص حق الضرب ونشر النقود الإسلامية بالحاكمية الإسلامية من منظار الاقتصاد الإسلامي.

إنّ ناشر النقد إثر إصداره النقود الاسمية وفي ظل القبول العام للنقد بين الناس، يقوم بطلب السلع والخدمات الحقيقية، فإذا حصل إغراق في المجالات الإنتاجية للمجتمع، أو تعرض المجتمع لمضايقات إنتاجية، فسوف يزداد احتياطي النقد، وبالتالي الطلب، وسوف يمنع ذلك من نمو الإنتاج، فترتفع أسعار البضائع والخدمات ويؤول وضع المجتمع إلى

---

(١) The New PALGRAVE, "Money", Edited by: John Eatwell, Murray Milgate, Peter Newman, The Macmillan Press Limited, 1989, pp: 319.

التضخّم، وهنا ينخفض مستوى القـدرة الـشرائية لـدى النـاس ولـن يكـون بإمكانهم الحصول إلا على بعض السلع والخدمات، ليعيشوا تحـت سـيطرة ناشر النقد الاسمي.

وأما إذا لم تشبع المجالات الإنتاجية للمجتمع ولـم يواجـه المجتمـع ضغوطاً على صعيد الإنتاج، فسوف يزداد احتياطي النقـد الاسـمي، ويعقبـه تـزايد الطلب من قبل الناشر، فينمو الإنتاج؛ ليعود ذلك بالنفع علـى الناشـر، وهو نوع استغلال مصادر المجتمع الإنتاجية، ومثل هذا لا يحدث في النقـد الحقيقي، فإن إصدار مقدار أكبر منه لا يعد هيمنة للناشر، هذا إذا كـان مـن ماله. و أما إذا كان من أموال الآخرين، فعليه أن يدفع ما بإزائه، فليس هنـاك هيمنة في البين، إلا أن هذا لا يمنع ناشر النقد الحقيقي من أن يمتـدّ نفـوذه على قسم من إنتاج المجتمع، ولكنه أعطى في مقـابل ذلـك نقـداً حقيقيـاً، هذا أولاً.

وثانياً: إذا كانت زيادة النقد تؤدي إلى التضخم ومن ثمّ هيمنـة الناشـر مثلا، فإن انخفاض القيمة التبادلية للنقد الحقيقي في صورة التضخم والـذي يلحق بالناس الضرر، إنما يحصل نتيجة لآلية العرض والطلب، وتغيّـر القـيم النسبية للبضائع إلى نقد حقيقي في السوق السوداء، فهذا الضرر والنفع يعود إلى العرض والطلب في السوق، وهو أمر طبيعي الوقوع لكـل مـشتر وبـائع فلا يسمّى هيمنة. جدير ذكره أن الاستفادة من حق السلطة الناشئ عن النقد الاسمي والتأثير على القدرة الشرائية للنقد، من الآثار المهمـة المترتّبـة علـى النقد، وربّما أثّر عكساً على اقتصاد المجتمـع، ومثـل هـذا الحـق ينبغـي أن يكون من مختصات الدولة الإسلامية وحسب، لعلاقتـه بمـصالح المجتمـع ولحيلولة دون الاستغلال في نشر النقد الاسـمي خلافـاً لمـصالح المجتمـع الإسلامي العامة.

إعادة توزيع الدخول

كلما تمّ تقديم نقود حقيقية أو اسمية للمجتمع أو تغيّر الاحتياطي منها، فسوف يؤثر هذا الوضع على إعادة توزيع الدخول من جديد، ويتغيّر توزيع الدخول بانتشار النقود عبر أربعة طرق:

١ ـ التخصيص: كيفية تخصيص النقد الصادر، أو التزايد الحاصل في النشاطات الإنتاجية المختلفة، وتحديد الأولويات القائمة في نوع النشاطات والتي هي بحاجة مصادر مالية أكثر، فعندما يخصص النقد لهذه الفعاليات فسوف ينمو الإنتاج وتكون المصادر المالية أكثر فاعلية في ذلك القطاع مما يؤثر في توزيع متفاوت للدخول في المجتمع.

٢ ـ إشباع القدرات الإنتاجية وحدوث ضغوط في مجال الإنتاج: إن إشباع القدرات الإنتاجية أو حدوث ضغوط في مجال الانتاج يدفع بزيادة النقد إلى التضخم وانخفاض قيمة النقد، فيكون التضخّم سبباً لانخفاض القدرة الشرائية لأصحاب الدخول الثابتة والدائنين والمتقاعدين، وفي المقابل يبعث على ظهور قدرة شرائية لدى أصحاب الدخل المتغير والمدينين و.. وهذا لون آخر من توزيع الدخول مرة ثانية والذي كان نتيجة لإصدار النقود الاسمية فوق الحد المطلوب.

٣ ـ إيجاد أو زيادة احتياطي النقد: إن النكتة الأساسية والتي لها مصداق بالنسبة إلى النقود الحقيقية، هي أن إيجاد أو زيادة احتياطي النقد بالإضافة إلى الآثار الخاصة بحاجة إلى إعادة تخصيص لمصادر الإنتاج من أجل إنتاج النقد أو شرائه من الدول الأُخرى، وهذا بحدّ ذاته يؤدي إلى إعادة توزيع الدخول في المجتمع، وبعبارة ثانية: إن إنتاج النقد يستتبع توزيع الدخول والذي يؤثر في إنتاج النقود الحقيقية.

٤ ـ إعادة توزيع الدخول عبر إعمال حق السيادة: عندما يحدث

التضخم نتيجة نشر النقود الاسمية، فسوف يعود قسم من الدخول الموجودة في أيدي الناس إلى ناشر هذه النقود فيعاد توزيع الدخول في المجتمع، وقد يتغيّر توزيع الدخول ـ والذي يعد العامل الأول ـ مرة أُخرى إثر نوع نفقات الناشر من مصادر قدرة الشراء هذه. وحين ينمو الإنتاج نتيجة لنشر النقود الاسمية، تحدث دخول جديدة يسيطر عليها الناشر، فتعاد عملية توزيع الدخول ثانية، وقد تتغيّر وفقاً لنوع نفقات الناشر أيضاً.

تكامل النَّقد وأقسامه

مراحل تكامل النُّقد

كان النقد في البداية بصورة نقود سلعية (commodity money)، بمعنى أن بضاعة اقتصادية من قبيل: الملح، والرز و.. تقوم مقام النقد، وبعد مدّة من الزمن استفيد من النحاس كنقود، وذلك لدوامه وصعوبة تلفه بالقياس إلى البضائع الأُخرى، وقبوله التجزئة، وسهولة حمله ونقله بتكاليف بسيطة. ثم استعملت سكك فلزية بوزن خاص مختومة بعلامة الدولة، وذلك لعدم وجود أجهزة الوزن الدقيقة في متناول الجميع، وقد قسّمت الفلزات إلى وحدات صغيرة بوزن متساو حذراً من الاحتيال والتطفيف في الفلز. وكانت علامة الدولة تمثّل عامل اطمئنان واعتماد لدى الناس؛ لأنها السلطة التي يمكن الركون إليها، وبذلك عرفت السكة الفلزية من خلال ما لها من وزن واعتبار خاصين، فشاع ضرب السكة كنقد، وأخذت تطلب «كوسيلة مبادلة» وليس كبضاعة أو فلز، ولم يعد الناس يلتفتون إلى ما يطرأ عليها من تحات قليل، أو إلى ما تحتوي من النحاس أو الفلز، وإنما يهتمون بقيمتها القانونية وقدرتها الشرائية فقط. وكانت قيمتها كنقد أكثر مما هي مادة خام. وطرأت مرحلة جديدة في مسير تحوّل وتكامل النقد، لتبرز السكك الذهبية

والفضية وذلك للرغبة الذاتية والندرة الموجودة فيهما، بالقياس إلى سائر الفلزات، لا سيما وأنهما يتمتعان بقدرة ادخار قيمة أكبر وبحجم صغير، مع إمكان تقسيمهما دون أن يلحق الضرر بقيمتهما خلافاً للألماس والجواهر مثلاً، وسلامتهما من التلف، والصدأ، واتصافهما بالمرونة وقلة تكاليف الضرب، والحفظ، وقبولهما لدى جميع المجتمعات، واتسامهما بثبات نسبي في القيمة؛ وذلك لأن نفقات الاستخراج تعد قليلة بالقياس إلى المقدار المستخرج منهما.

إن هذه الخصائص الإيجابية لنقود الذهب والفضة لا تمنع من وجود مساوئ تترتب عليها من قبيل:

١ ـ خطر السرقة.

٢ ـ نفقات الحمل والنقل عند التسديد.

٣ ـ تأثر الوزن بالخدوش أو الاقتطاع أو التحات (فتغيّر وزنها يضطر المسدد عند الدفع إلى تقديم نفقات؛ لأن المستلم لا يقبلها إلاّ بعد وزنها، وهو ما يتحمّله المسدد).

٤ ـ التلاعب بها من خلال الغش، وهو ما قد يستغل من قبل أصحاب الضرب.

٥ ـ عدم إمكان التحكّم في عرضها على نحو يتكفّل مواجهة كافة التغيّرات المتوقعة في طلب النقود، وبذا يقل تأثير سياسات القبض والبسط.

٦ ـ جريان قانون «غرشام» في نظام يكون النقد فيه الذهب والفضة، وينص هذا القانون على أن النقود الرديئة تطرد النقود الجيدة، فكلما كانت للنوعين من النقود قيمة قانونية متكافئة تجعل الإنسان مخيّراً في دفع ما عليه، بالنقود الرديئة أو الجيدة، لكنه يحرص على استبقاء الجيدة منها أو تصديرها للخارج، وبذلك يحصل أصحاب هذا

العمل على أرباح طائلة[1].

٧ ـ إثر ذلك فإن بعض مصادر الإنتاج سوف تتخلّف عن إنتاج بقية البضائع، لتستعمل في ضرب السكة، وعندها ينخفض إنتاج تلك السلع، بينما لا تشاهد مثل هذه المشكلة في صورة طبع وإصدار الأوراق النقدية.

٨ ـ إن المضاعف النقدي في نظام نقد الذهب والفضة، أقل بكثير من المضاعف النقدي في نظام يتداول فيه النقد الاسمي. فعندما يواجه الاقتصاد العمالة الناقصة وعدم وجود مضايقات إنتاجية، فسوف يوجد النظام القائم على نقد الذهب والفضة محرّكات أضعف للازدهار والتنمية الاقتصادية، بالقياس إلى نظام النقد الاسمي.

٩ ـ نفقات العد والحساب، وهي أكبر بكثير في نظام يعتمد نقود الذهب والفضة، مما لو اعتمد الأوراق النقدية الاسمية.

من هنا، كنا نشاهد رواج وسيلة أُخرى للتعامل باسم إيصال النقد العياري وأوراق نقدية مضمونة التسديد ١٠٠٪ على أساس قيمة الذهب والفضة، في وقت كانت نقود الذهب والفضة تعد نقوداً لدى المجتمعات المختلفة. وكانت هذه الإيصالات والأوراق النقدية[2] في بداية انتشارها

---

(١) لزيادة الاطلاع حول آلية هذا القانون يمكن مراجعة كتب النقد والمصارف.

(٢) الأوراق النقدية (Fiat Money) ينسب اختراعها إلى المصرفي السويدي بالمستروخ (Palmstruch) في أوائل القرن السابع عشر، وتسمى بالفارسية «اسكناس» وقد أُخذ هذا الاصطلاح من الفرنسية «assignass». وكان هذا اللفظ يستعمل زمن الثورة الفرنسية (١٧٨٨ ـ ١٧٨٩) ويطلق على الأوراق التي تصدرها الحكومة الثورية، وكان قاعدتها الأراضي التي تم مصادرتها من الكنيسة والبرجوازيين. إن هناك تصورين حول إصدار الأوراق النقدية في النظريات النقدية:

أ) نظرية المذهب النقدي: والذي يعتقد بضرورة تساوي مقدار الأوراق النقدية الصادرة مع الذهب القاعدة، وأن يكون تعهد التسديد على أساس الذهب والفضة ١٠٠٪، ويعتبر هذا المذهب الورقة النقدية إيصالا للنقد العياري، ورغم انخفاض القاعدة للذهب أقل من ١٠٠٪

يتعاطاها الناس وهم يعلمون أنها مغطّاة تمثّل ضمان تسديد على أساس الذهب والفضة، فيتعاملون بالذهب والفضة الموجودين في ذمة هذه الإيصالات. وليست هذه المستندات والأوراق النقدية سوى إيصالات وليست نقوداً. وإثر انتشارها أخذ الناس يغفلون عن قابلية تبديلها إلى ذهب أو فضة تدريجاً، وإن كانت قابلية التبديل قائمة حتى الآن، وينظرون إليها كوسيلة مبادلة مستقلة، وبذلك تحولت الإيصالات إلى نقود، فوجد النقد الاسمي.

إن هناك عوامل أدّت إلى أن يقوم مسؤولو الدول بخفض ضمان تسديد هذه الإيصالات والأوراق النقدية اعتماداً على الذهب والفضة بصورة تدريجية، والقضاء على هذه الظاهرة في آخر المطاف؛ فمن هذه العوامل النفقات العسكرية الباهضة، وتصاعد نفقات الدول عبر اتخاذها سياسات ارتفاع العجز لمواجهة البطالة فترة الكساد، ورغبة المبرمجين للقيام بسياسات ورقابة نقدية لتحقيق سياسات اقتصادية، ومنافع كثيرة تنشأ من نشر النقد من دون تغطية تعتمد الذهب والفضة. كل هذا أدّى إلى حدوث رؤية جديدة عند الناس، تنطلق من استقلال الإيصالات والأوراق النقدية عن الذهب والفضة كقاعدة، ودخولها مجال المعاملة كنقود إلزامية نقدية[1]. وفي الحقيقة إنّ قيمة

على مرور الزمن، ولكن ما دام تعهد التسديد بشكل كامل على أساس الذهب والفضة أمراً ممكناً، فإن الورقة النقدية وإيصال النقد العياري، لهما قابلية التبديل النقد العياري.

ب) نظرية المذهب المصرفي: والتي تؤكد على أن مقدار الأوراق النقدية الصادرة يجب أن يتناسب والحاجات الاقتصادية والتنمية، وينظر هذا المذهب إلى الأوراق النقدية بشكل مستقل، وهو ما عليه النظريات النقدية الحديثة، والتي تذهب إلى عدم إمكان تبديل الأوراق النقدية إلى ذهب أيضاً. وهي تمثّل النظرية الغالبة.

(١) إن إحدى مزايا النقد الإلزامي بالقياس إلى سائر أشكال النقد، هو جعل الاستفادة من المصادر النادرة أمراً اقتصادياً، فبدلاً من الاستفادة من الذهب والفضة واللذين هما بحاجة إلى نفقات كثيرة للاكتشاف والاستخراج والاستثمار، يمكن الاستفادة من أشياء لاتحتاج إلى نفقة إنتاج كبيرة.

هذه النقود أكبر من قيمتها كمادة خام، خلافاً للنقد العياري والذي تتساوى قيمته النقدية مع قيمته كمادة خام. لقد شق النقد الإلزامي طريقه ونال قيمة أكبر من قيمته السلعية، وبذلك ظهرت النقود الإلزامية والرمزية لتقطع العلاقة القانونية بين هذا النوع من النقود (أوراقاً كانت أم قطعاً معدنية) وبين الذهب والفضة، ويطلق عليها النقود الإلزامية البحتة.

فالنقود الإلزامية نوع نقد كسب اعتباره من قوة الناشر، وهو ما يبعث على إيجاد قدرة شرائية في النقد ويؤدي إلى قبول عام وقيمة تبادلية، وبعبارة أخرى: إنّ الناس يبحثون عن وسيلة يمكنها أن تتسم بقيمة تبادلية خالصة لتسهّل مبادلاتهم.

وقد اقترن ظهور النقود الإلزامية ببلورة نظام المصارف، ففي اليوم الذي كان النقد المتداول هو الذهب والفضة كان عرضة للسطو لما له من قيمة حقيقية، وكان الناس يبحثون عن مكان أمين لحفظها، ولم يكن هناك محل للادخار سوى الصاغة والذين كانت لديهم الأماكن المناسبة للحفظ نتيجة لطبيعة عملهم. فيدفع الناس أموالهم لهم مقابل أُجور واستلام إيصال، وعندما كان المودع يحتاج إلى النقود في معاملاته يعيد الإيصال، ويستلم الوديعة. ثم تطور الوضع ليدفعوا النقود مقابل الإيصال الموقّع من قبل صاحب النقد. وقد ساعد هذا الأمر في انتشار إيصال النقد، ليحل محل النقد العياري.

أعقب ذلك فتح حساب للأفراد، بحيث يمكنهم نقل إيصال النقد العياري (والذي يعبّر عن النقد من الذهب والفضة) من حساب المشتري إلى البائع كلّما قصدا القيام بعملية المبادلة، وبذا فتح الصاغة حساب الودائع، لتبرز مهنة جديدة هي مهنة المصرفي والتي تدرّ على صاحبها منافع كبيرة، هنا ترك الصاغة عملهم ليمتهنوا العمل المصرفي. وبعد زوال النقد العياري واستبداله بالنقود الرمزية أخذت الودائع المصرفية تتضمن هذه النقود أيضاً.

ففي ظل هذا النوع من الودائع أوجد النقد الاسمي المعبّر عن وجود تغطية، وحصل توسّع في هذا النقد[1].

إن دراسة التحولات النقدية في إيران، تكشف لنا عن الاستفادة من أنواع النقود الفلزية الرمزية من قبيل: التومان[2]، والعباسي، والشاهي، والمئة دينار، والقران، والريال.

أقسام النقد

هناك عدة معايير لتقسيم النقود:

المعيار الأول: على أساس مقام ومنزلة الناشر، وبذلك تنقسم النقود الإلزامية قسمين كلّيين:

أولاً ـ النقود الاسمية التي تتعطاها الدولة وهي ما تعرف باسم «النقد الشائع»، وتنقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ نقود رمزية (token money): وهي نوع من النقود الإلزامية، والتي تعتبر قيمتها النقدية أكثر مما لها من قيمة سلعية. فإذا تساوت القيمتان (كما لو كانت القطعة من ١٠ ريالات تعادل عشرة ريالات أو أكثر من الفضة مثلاً) فمن المحتمل خروجها عن المعاملة، وذلك بإذابتها واستخراج ما فيها

---

(١) لزيادة الاطلاع يمكن مراجعة سير تحولات النقود الفلزية في ملحق الفصل الثاني.

(٢) التومان: اصطلاح تركي ويعني عشرة آلاف، ويظهر أنه كان متداولا في عهد المغول وكان ينقسم إلى عشرة آلاف دينار، واليوم يطلقون على نصف التومان خمسة الاف، وعلى الريالين ألفين. وقد كان التومان يساوي عشرة آلاف في فترة عباس الصفوي، وكل تومان يساوي خمسة عباسيات، وكل عباسي يساوي أربعة شاهيات. وفي هذا العهد ضربت سكة أخرى باسم «ريال» وهذه الكلمة إسبانيولية، والريال ١/٨ من التومان. وكما كانت السكة الشائعة في بداية الحكم القاجاري «العباسي» و«الريال» و«المئة دينار» وكلها من الفضة وكان «الشاهي» من النحاس. وبعد ثلاثين عاماً من سلطنة فتح علي شاه ضربت سكة جديدة، كتب عليها «سلطان صاحبقران» لتعرف فيما بعد بـ «صاحبقران» ثم «قران»، والقران ١/١٠ من التومان (ألف دينار) ومن الفضة، ليكون وحدة إيران النقدية عقب ذلك.

من معدن. فالدولة تقوم بعرض مقادير مختلفة من حيث القيمة، من هذه القطع النقدية بمقدار الحاجة. ومقادير النحاس، والنيكل، والقصدير، والزنك، الموجودة في هذه النقود، قليلة للغاية، بحيث إذا أُذيبت وبيعت، فإنها لن تؤثر في القيمة السوقية لهذه المعادن تأثيراً ملحوظاً.

٢ ـ الأوراق النقدية التي تصدرها البنوك المركزية: وهي نوع نقود إلزامية نقدية تصدّرها البنوك المركزية للدول.

٣ ـ النقود الورقية الوثيقة: وهي أوراق تقوم الدولة بإصدارها في الظروف الحساسة، والأوضاع التي تتطلب الدعم العام، وتتضمّن مبلغاً محدداً ويشارك الجميع من خلال شرائها بتقديم المساعدة المالية للحرب، أو معونة الدولة للخروج من الأزمة التي تواجهها، ويمتنعون من تبديلها إلى النقود الشائعة عادة، ويتعهد الناشر في نفس الوقت بدفع نقود إلزامية نقدية في مقابلها. فهذه الأوراق يمكن اعتبارها نقوداً إلزامية من نوع الديون، وهي تختلف عن مستندات القرض، فلا تترتب عليها فوائد[١].

٤ ـ النقد العسكري (military currency): من ضمن الإجراءات التي يتخذها المحتلون فترة الحرب، في الدول التي يسيطرون عليها، طبع نقود عسكرية. وقد أصدر الأمريكيون نوعين من النقد، في الدول التي هيمنوا عليها، هما نقد الاحتلال (occupation currency) والنقد العسكري (spearhead). كما شاع نقد الاحتلال في إيطاليا وكان يتم تقديره على أساس الدولار، وكان الإنجليز يستفيدون من الكمبيالة العسكرية (military promissory notes) في المناطق المحتلة. وهكذا استخدم الألمان هذا النوع

---

(١) فعلى نحو المثال: تم نشر هذا النوع من الأوراق في فترة الحرب الكورية من قبل أمريكا بصورة أوراق نقدية خاصة بزمن الحرب، وكان من المتعارف احتفاظ الناس بها، وعدم إنفاقها لمساعدة المجهود الحربي.

من النقود، وكان هناك صنفان يتم التعامل بهما: «النقود الورقية لصندوق رايش الاعتباري» للقيام بالمعاملات اليومية، و«وثيقة القوات المسلحة» للتسديدات الكبرى. وقد استفاد اليابانيون من أنواع مختلفة من هذه النقود منذ سنة ١٩٣٨ وما بعدها.

إنّ الغرض من طبع النقد العسكري من قبل المحتل، هو إيجاد وسيلة مبادلة في البلد الذي يحتله؛ لإمكان السيطرة عليه من قبل الناشر (سلطات الاحتلال)، وبعبارة ثانية تحقيق قدرة إبراء قانونية سهلة لدى القوات العسكرية المحتلة مقابل رفع حاجاتها الجديدة، وشرائها السلع والخدمات الضرورية. كما أنها تواجه إبادة الأوراق المالية عند دحرها القوى الوطنية، وخلو المصارف من النقود، لفقدان الثقة، فعليها أن تقوم بإصدار هذه النقود الجديدة، لتفعيل النشاطات الاقتصادية في تلك المناطق التي تحتلها من جديد، وإن كان الفارق بين النقدين، هو عدم الحاجة إلى القيام بفعاليات اقتصادية في حدود تلك الدولة للحصول على هذه النقود الجديدة، وإنما يكفي أن يقوم الناشر بإصدارها لإيجاد حركة اقتصادية. وهناك عامل آخر يؤدي إلى طبع هذه النقود، وهو الحيلولة دون إبقاء نقود الدول الغازية في متناول يد أبناء الدولة التي وقعت تحت الاحتلال؛ لأن مثل ذلك يضر بقيمة نقد البلد المهاجم. وهناك من الدول التي تعمد إلى طبع وتزوير نقود البلد الذي تدخل معه في مواجهة مسلحة، وهو أمر متعارف في الكثير من الحروب، وقد اشتهرت بذلك كل من اليابان وألمانيا.

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لا يستفيد المحتل من نقد بلده كنقد عسكري في البلد الآخر؟

وجواب ذلك هو احتمال قيام القوى المناوئة، بأعمال تلحق الضرر بنقود المحتل إذ من الممكن أن تدّخر هذه القوى مقادير كبيرة من هذه

النقود، لتستفيد منها في الأوقات المناسبة، لتوجيه ضربة للمحتل وافتعال حاجة مصطنعة أو شراء أسلحة ومعدات، من جهة أُخرى يدع المجال مفتوحاً أمام أبناء البلد المحرَّر لزعزعة القدرة الشرائية لنقد المحتل من خلال التصرف به، وهو ما يؤدي إلى عدم رضا شعوب البلدان الغازية ويسبب اضطراباً في الأوضاع الاقتصادية، وهذا ما أجبر إنجلترا أن تحول دون انتشار الليرة الإسترلينية في المغرب. كما أن رجوع نقود المحتل إلى بلده يبعث على انخفاض قيمة النقد وظهور تضخّم في الأسعار، ليكوّن أرضية لبروز مصائب كبيرة، من هنا يمنع المحتل من تبادل هذه النقود العسكرية في بلده، وهو ما قامت به ألمانيا، فلم تسمح بتبديل نقودها العسكرية بعملتها التي تتداولها في داخل ألمانيا، أي المارك.

إن المحتل بطبعه النقود العسكرية وضخها في أسواق الدول التي تعيش تحت الاحتلال، يقوم بعملية شراء ما يحتاجه من سلع لإرسالها إلى بلده، وهو ما يجعل البضائع تقدّم إلى المحتل على نحو المجان وإن تقاضى البائع في مقابلها ثمناً في الظاهر.

ثانياً ـ النقد الإسمي والذي تقوم المصارف والمؤسسات المالية غير المصرفية بتداوله وهو على قسمين:

١ ـ الأوراق المصرفية: وهي الحوالات التي تصدر على شكل شيك مصرفي أو شيك ضمان أو حوالة مصرفية من مصرف في عهدته أو في عهدة مصرف آخر. وهذه الأوراق نوع نقد اسمي من قبيل الخصم، تدل على خصم لمصرف آخر.

٢ ـ الودائع تحت الطلب: وهي عبارة عن النقود التي يدفعها أصحابها للمصرف على أن يردّها لهم أو لشخص آخر فيما إذا أصدر أصحابها حوالة لغيرهم بمجرد الطلب، وهي نوع نقد اسمي من قبيل الخصم؛ وذلك لأن

المصارف تلتـزم برد مبلغ مساو لها من النقد الإلزامي نقداً، مقابـل اسـتلامها حوالة أو شيكاً يصدر عن صاحب الودائع. ومن الواضح أن الحوالة والشيك ليسا مالاً وإنما وسيلة ووثيقة لانتقال هذا النوع من المال[1].

المعيار الثاني: على أساس المواصفات الطبيعية للمـادة الخـام، كانـت هناك مئات الانواع من النقد بمواد خـام مختلفـة علـى مـر التـاريخ (وهـذا التقسيم سنتعرض له بالتفصيل).

المعيار الثالث: على أساس النقد والنسيئة.

النقد نقداً

النقد نقداً: هو نقد تبلورت وتجلّت قيمته الاسمية، في عين خارجيـة، وهي تحمل القيمة التبادلية. وفي هذا النوع من النقـود، تقطـع العلاقـة بـين قيمتها التبادلية والمعتبِر (من حيث تعهد الدفع) من ناحية قانونية. فإذا تلفت فلا يتحمل المعتبر المسؤولية في دفع ما بإزائها كما هو الحال فـي الـذهب والفضة، فإذا تلفا فإن من قام بضرب السكة لا يتعهـد عـادة بـالتعويض، أو مثل النقود الإلزامية المتعارفة اليوم، فإن ناشرها لا يتحمّل تعويضها لصاحبها (بأي صورة كانت سواء من الذهب أو الفضة أو البضائع)، إلا إذا لم تنقطـع هذه العلاقة من الناحية القانونية، بحيث إذا تلف ذلك الشيء فالمعتبِر ملـزم بدفع العوض لصاحب النقد، ومثاله النقود الورقية المضمونة التـسديد علـى أساس الذهب والفضة والتي كانت متعارفة من قبل الدول، بيد أنّ أصـحاب

---

(١) بما أن البحث في هذا الفصل يدور حول النقد فقد اقتصر على صورة كـون المـصارف هـي المصدّرة للنقد، وقد اكتفي بالإشارة إلى الودائع تحت الطلب فقط، بينما تقوم البنوك لاسيما المالية غير المصرفية في كل مجتمع، بإيجاد مقادير كبيرة من السيولة تحت عنوان شبه النقد أيضاً عبر افتتاح حسابات أُخرى ليست من نوع تحت الطلب. وبذلك فإن الودائع التي ليست تحت الطلب اسمية أولاً، وتعتبر خصماً ثانياً، وذلك بملاحظة تعهد تسديد البنوك أيضاً.

الأوراق النقدية والنقود المتداولة، يغفلون عن قابلية التبديل هذه عند التعامل، فينظرون إليها بشكل مستقل، فيتعاملون بها. فقابلية التبديل وإن كانت قائمة من الناحية القانونية، ولكن بما أن الناس ينظرون إليها مستقلة، من هنا، نسميها نقود نقد لا نسيئة. ففي هذا النوع من النقد يتصور كل واحد من الطرفين القيمة التبادلية مستقلة عند المعاملة.

النقد نسيئة

النقد نسيئة: هو نقد لا تتجسد قيمته الاسمية في شيء خارجي، وبعبارة أخرى: إن هذا النقد يدع تعهد تسديد بعهدة المحرر أو القائم بعملية إصدار الإيصالات، فهو تعهد في الذمة فإذا تلفت الإيصالات الصادرة فالمحرر أو الناشر مسؤول عن التسديد لأصحاب الإيصالات فلا يسقط من العهدة، هذا أولاً. وثانياً: إن الأفراد لا يغفلون عن قابلية تبديلها عند التعامل فعلى سبيل المثال: يمكن ملاحظة زمن تداول إيصالات النقد العياري من قبل المصارف أو الدولة أو المراحل الأُولى لظهور النقد التي تتضمن التغطية ١٠٠٪ وتقوم الدول أو البنوك المركزية بإصدارها.

وفي ظل هذه البرامج النقدية، يتم تداول الإيصالات والأوراق النقدية بين الأفراد للقيام بوظائف تسديد قيمة السلع والخدمات وسائر الأُمور، إلا أن الطرفين لا ينظران القيم التبادلية مستقلة في الإيصال عند المعاملة، وإنما في طلب صاحب الإيصال وخصم الناشر، وهذا هو الخصم في الحقيقة الذي انتقل من ملكية أحد طرفي المعاملة إلى الآخر. ولم تكن إيصالات النقد العياري الكامل والأوراق النقدية المغطّاة ١٠٠٪ إلاّ نائبة عن النقد، وليست هي النقد. وخصم ناشر النقد هو الذي يلعب دور وسيلة التبادل و مستودع القيمة ومقياسها. وهناك مثال آخر، وهو أن الودائع تحت الطلب والتي تحدثها البنوك والشيكات الصادرة على أساس هذا النوع من الودائع،

مهما اتسع نطاقها، فإنها تحكي خصم البنوك ولا تعتبر نقداً بل هي إيصالات، والنقد في الواقع إنما هو الودائع وخصم البنوك، ويطلق على هذا النقد اسم «نقد الوديعة»[1].

ولا بد من الالتفات إلى أن هذا النوع من الوثائق حتى في صورة حفظ قابلية تبديله من قبل الناشر، فإنه لا يمكن أن يكون من النقود نسيئة، بل هي عملة نقدية ما زال الناس يغفلون عن قابلية التبديل وينظرون إليها بشكل مستقل.

إن الورقة النقدية منذ المراحل الأُولى لانتشارها ورغم قابلية تبديلها إلى ذهب وفضة من قبل الدول بدرجة ١٠٠٪ ومحافظتها على هذا الوضع، إلا أن الأفراد يرونها مستقلة، وهذا ما جعلها نقوداً نقداً. وهكذا اتسمت بعض الشيكات بحالة من التعميم والانتشار؛ وذلك لأن الناس كانوا ينظرون إليها مستقلة، وهذه الشيكات وإن كانت لها قابلية، ولكنها أصبحت من النقود نقداً.

وهناك أمر آخر لابد من أخذه بنظر الاعتبار وهو أن الأوراق النقدية والمغطّاة على أساس الذهب والفضة بدرجة ١٠٠٪ وإيصالات النقد العياري

---

(١) نقد الوديعة (Deposit money) نوع نقد تم تداوله في أوائل القرن التاسع عشر، ورغم اعتباره نقداً كالنقود الورقية والمسكوكة، ولكنه يختلف عنها في أُمور منها:

أ) إن للأوراق النقدية والمسكوكة قدرة إبراء قانونية، ولا يمكن الامتناع عن قبولها، بينما يمكن ذلك في نقد الوديعة.

ب) إن نقد الوديعة يقبل التغيير إثر انخفاض أو صعود الأرصدة وتغيّر المدّخرات القانونية، وهذا لا يحصل في النقود الورقية والمسكوكة، حتى وإن حصل إصدار أو ضرب نقود جديدة أو تحقق إلغاء النقود المتداولة.

ج) هناك تصور عام بأن الأوراق النقدية والمسكوكة، لها قاعدة، خلافاً لنقد الوديعة، ولكنه تصور نادر.

أو الشيكات المصرفية الصادرة والتي تم تداولها وإن عدت إيصالا نقدياً، ولكن في مقام العمل عندما تتلف هذه الإيصالات، فسوف لن يدفع محررها أو الناشر نقداً عيارياً أو اسمياً لأصحابها، وهذا لا يعني تلف مال صاحب الإيصال، فماله باق وهو المالك له ولكن من الناحية العملية قد سلب منه حق التصرف، وذلك لتلف الإيصال. وعلى هذا الأساس فليس المقصود من عدم تسديد المحرر أو الناشر إلى صاحب الإيصال حال التلف، ذهاب حق مال صاحب الإيصال، ولن يؤثر على تعريف النقد.

المعيار الرابع: على أساس المقارنة بين القيمة التبادلية للنقد وقيمة مادته الخام.

إنّ النقد وفقاً لهذا المعيار على نوعين: النقد العياري، والنقد الإلزامي. فهناك تساو في النوع الأول بين قيمته النقدية وقيمة مادته الخام، وليس كذلك في الثاني، فقيمة النقد نقداً أكثر من قيمته كمادة خام، وعندما تكون قيمة المادة الخام صفراً تقريباً فيطلق على هذا «الاسمي البحت».

أنواع النقد من خلال تركيب المعيار الثالث والرابع

ينقسم النقد نتيجة لتركيب المعيار الثالث والرابع، والذي يمتاز بأهمية بالغة، إلى أربعة عناوين عامة وهي:

النقد العياري نقداً

إنّ النقد العياري نقداً، نقد وذلك لتساوي قيمة مادته الخام في الاستهلاكات غير النقدية مع قيمته بصورة نقد في المبادلات والمعاملات، وهو ما يسمى بـ «العياري» هذا أولاً.

وثانياً: إنّ هذا النوع من النقد (كالنقود من الذهب والفضة) باعتباره يتم تداوله بين الناس، ويرفع الحاجات النقدية بصورة آنية يسمى «نقداً».

وهناك الكثير من النقود القديمة التي كانت بصورة بضائع مثل الرز والملح و.. ، فقد كان لها قيمة بما هي بضاعة بنفس المقدار الذي هي نقد.

النقد العياري نسيئة

إنّ النقد العياري نسيئة، نقد تتساوى قيمة مادته الخام في الاستعمالات غير النقدية مع قيمته كنقد، بسبب كونه عيارياً ولأنه نسيئة، فيتم تداوله بصورة تعهدات واعتبارات، وعملية التداول تتحقق من خلال إيصال هذا النقد، وذلك من قبيل إيصال النقد العياري، أو النقود الورقية المغطّاة ١٠٠٪ على أساس الذهب والفضة أو سائر البضائع الأُخرى، هذا فيما إذا كان التبادل بهذا الإيصال أو الأوراق النقدية يتم دون إغفال ضمان التسديد على أساس الذهب والفضة أو بقية السلع في مقابل هذه الإيصالات. إن إيصالات النقد العياري يصدّرها الصرّافون أو المصارف أو الدول في بعض الأحيان. وكان من المتعارف التساوي بين قيمته وقيمة المعدن الذي تعبر عنه هذه الإيصالات، ثم أخذ مقدار الإيصالات يتزايد عن مقادير الفلز الذي بحوزة الناشرين، فأخذت تصدر أوراق نقدية مغطّاة ١٠٠٪ من قبل الدول والبنوك المركزية أيضاً. وكانت هذه النقود تعادل قيمة الفلز الذي يعدّ رصيداً لها في البداية، ولكنها ازدادت قيمتها عدة أضعاف فيما بعد، ومع ذلك حافظت الدول والبنوك المركزية ضمن هذه الآلية على الالتزام بالتسديد بدرجة ١٠٠٪ بصورة فلزات ذهب وفضة، وقد ساعد نشر هذا النوع من الإيصالات والأوراق النقدية على تقليل الكثير من النفقات، من قبيل نفقة ضرب السكة والحفاظ عليها وخزنها وحملها ونقلها و... إنّ النقد العياري ـ نقداً كان أم نسيئة ـ قد انتشر وتم العمل به في إطار نظم مالية، منها نظام المعدن الواحد، والمعدنين والمعدن المختلط وكان في نفس الوقت في أغلب المواقع تشاهد عملية تداول النقد العياري نقداً، مثل

نقود الذهب والفضة، والنقد العياري نسيئة كإيصال النقد العياري أو الأوراق النقدية المغطّاة ١٠٠٪ . وقد كان النقد العياري في النظم الحاكمة في أواسط القرن العشرين، نظام المعدن المختلط للنقد ونظام معدني الذهب والفضة ونظام المعدن الواحد ذهباً أو فضة[1]، عبارة عن النقود الفلزية ذات المواصفات الموحّدة من الذهب، أو المواصفات الموحّدة من الفضة، أو الاثنين.

وليس من الضروري أن يكون تداول النقد العياري من قبل الدولة، بل يمكن إيكال ذلك للمؤسسات الخاصة من خلال إعداد قوانين تتعلق بمقدار نقاوة السكة ووزنها، إلا أن الدول تحتفظ بهذا الحق لنفسها عادة، وعليها مراعاة ثلاثة شروط وهي:

أ) لابد من تحديد قيمة الذهب وفقاً لمعيار تقديري محدد فمثلا كان الدولار في سنة ١٩٣٣ يعادل ٢٢ / ٢٣ غراماً من الذهب الخالص.

ب) يجب أن يكون جميع الفلز والذي يعرض للبيع، يشترى بالقيمة المحددة، ويمكن إبداله إلى نقد دون وجود قيود أو تحديدات، وبعبارة أخرى على الدولة أن تتعهد بدفع مايحوّل إليها من نقد، بما يقابله من الذهب.

---

(١) إن نظام المعدن المختلط للنقد، أو الذهب أو الفضة، نقد شائع، وليس بينها نسبة ثابتة وإنما تتحدد قيمتها في السوق وفقاً لآلية العرض والطلب، وأما في نظام نقد المواصفات الموحّدة من معدني الذهب والفضة، فإن هناك نسبة ثابتة بينهما فمثلاً لو أن النسبة كانت بهذا الشكل:

PG/Ps = ١٥/٥

فإذا كان PG = قيمة كل سكة ذهب Ps = قيمة كل سكة فضة

فالدولة مسؤولة عن إعطاء ١٥/٥ سكة فضة بإزاء سكة من الذهب. وعلى العكس ففي نظام نقد المواصفات الموحدة من معدن واحد، فالنقد إنما هو سكة واحدة (ذهباً كانت أم فضة).

ج) لا بـد مـن الـسماح باسـتلام مقـادير مـن الـذهب مـن الدولـة، للاستفادة منها في الاستعمالات غيـر النقديـة، وهـو مايتطلّـب بيـع الدولـة الذهب بالسعر الرسمي . وبالنتيجة يدعو إلى توازن قيمة السوق فـي الـسعر الرسمي[١].

وهنا لابد من الالتفات إلى أن الذهب قبل تداوله كنقـد عيـاري، كـان بضاعة يطلب بصورة مستقلة، فإذا أرادت الدولة الاسـتفادة منـه كنقـد، فـلا يمكن أن تجعل القيمة المتوازنة للذهب أو الوحدة النقدية، أقل مـن القيمـة المتوازنة للسوق (مثلا .P)؛ لأن الناس سوف لن يقدّموا ذهبهم للدولة، فهـم يخفّضون من نسبة استعماله للزينة. ونتيجة لتنازل منحني الطلـب كمـا بـيّن في الشكل رقم (١)، ستقل الاستعمالات غير النقدية للـذهب مـن OQ إلـى OQ1 وبالمقابل، سيزيد أصحاب العرض في الحـد الأعلـى P1 مـن عـرض الذهب ليصل عند ذلك من OQ0 إلى OQ2.

الطلب لاستعمال نقد الـذهب = MD الطلـب للاسـتعمالات الـسلعية للذهب =CD

الطلب الكلي للـذهب بعـد اكتـشاف المعـادن = M + DCD الطلـب الكلي للذهب = M + DCD

إن تفاضل OQ1 مقدار طلب الـذهب للاسـتعمالات الـسلعية، و OQ مقدار عرض الذهب لضرب السكة، يؤدي إلى إراءة مقدار OQ2 من الذهب للدولة، وإذا ضرب هذا المقدار بـــ P1 أي قيمـة كـل وحـدة مـن الـذهب، فسينتج عرض النقد في التـداول ABQ2O1، وأمـا إذا اكتـشف معـدن مـن الذهب فإن منحني العرض سوف يميل إلى اليمين فيتغير مـن ST إلـى ST

---

(١) لسترتشندلر، «پول وبانك»، ترجمه إلى الفارسية شريف أديب سلطاني، ص ٥٣.

ليصل مقدار العرض إلى OQ3 أيضاً، وبما أن طلب الذهب باعتباره بضاعة يثبت في OQ1، فستحصل الدولة على الذهب بمقدار Q1Q3 لضرب السكة ويزداد احتياطي النقد بمساحة المستطيل ACQ3Q1 وعلى العكس، إذا انخفض عرض الذهب لسبب ما، فإن المنحني سيميل نحو الشمال وينخفض احتياطي النقد المتداول. وإذا تصاعدت الاستعمالات غير النقدية للذهب إثر تغيّر الرغبات فان منحني الطلب السلعي يميل نحو اليمين فيقل احتياطي النقد المتداول ولذا يمكن القول بأن النقد العياري والنظام النقدي والذي يعتمد على هذا النقد، سوف لن يكونا فاعلين وذلك لأمرين:

١ ـ إن عرض النقد سوف لن يكون مستقراً في هذا النظام، أي أن مقدار عرض الذهب والفضة أو طلبها، يتأثر باكتشاف معدن جديد أو تغيّر رغبات الأفراد، وعليه فليس من الممكن اتخاذ سياسات القبض أو البسط، لتخرج قدرة إدارة عرض النقد من يد الدولة.

٢ ـ ونتيجة لذلك سوف تخرج مقادير من مصادر الإنتاج عن مجال الاستفادة في إنتاج بضائع أُخرى، لتأخذ طريقها إلى الضرب، ولكن يمكن من خلال استعمال مصادر قليلة جداً لطبع الأوراق النقدية، الاستفادة من الذهب والفضة لإنتاج بضائع أُخرى[1]، وسوف نتعرّض عند دراسة النظم النقدية إلى عيوب النظام العياري.

تاريخ تطوّر النقود الفلزية قبل الإسلام وبعده

لقد احتل النقد الفلزي قسماً كبيراً من تاريخ وسير التحولات التكاملية للنقد. وبما أن الإطناب في الحديث عن هذه التحولات، ليس بالأمر الميسور في هذا المقال. من هنا، تم التعرض في هذا الملحق

---

(١) داودي، برويز، «پول وبانك» بالفارسية (كراسة مخطوطة) ص ١١ و١٢.

باختصار لتحولات النقد الفلزي قبل الإسلام وبعده، وتأثير ظهور الإسلام على ذلك.

تحولات النقود الفلزية قبل الإسلام

يمثّل ظهور النقود الفلزية مرحلة جديدة في التحولات البشرية للاقتصاد، وكان لهذه النقود أشكال مختلفة، لكنها أخذت شكلاً دائرياً لسهولة الحمل والنقل والتبادل. وقد انتشر نوع نقود من جلود الغزال (تشابه الأوراق المصرفية اليوم) في عهد الملك أُوتي في ١١٩ ق . م في الصين بسبب خلو الخزانة. وكان من المتعارف أن يغطّي الملوك وجوههم بجلود بعض أصناف الغزال، ليظهروا في المناسبات بهيئة خاصة، وقد اختص هذا الجلد بالحكومة، وكان له رواج كالأوراق النقدية.

لقد تداول الصينيون في القرن الثامن الميلادي نقوداً ورقية تدعى بالصينية «فيتزن» أو «النقود الطائرة»، ثم أعقبهم في ذلك اليابانيون. ومن العجيب أنّ المصريين ورغم تقدّمهم في الصناعة واتساع دائرة فتوحاتهم، كانت مبادلاتهم وإلى فترة طويلة تعتمد القطع النحاسية أو مصوغات الذهب والفضة، ولم يتوصّلوا إلى ضرب السكة. وكان أول من ضرب السكة في مصر «مرزبان ارياندوس» حاكم مصر قبل المكبيس، وقد قام بهذا العمل تبعاً لداريوس. كما ضرب العبريون السكة في عهد سمعان المكابي، في سنة ١٤٤ ق . م، وضرب داريوس «الدارك» النقود الفارسية، ونقش عليها صورة الملك حالة الركوع وبيده السهم والقوس[1]. وينسب «هيرودت» منشأ ظهور السكة إلى ملك ليديا في القرن السابع قبل الميلاد.

وعندما مات الإسكندر وتقاسم قادته سلطانه، كان منهم «سلجوق»،

---

(١) بياني، إبراهيم، «سكه از اغاز تا دوره ساسانيان» (بالفارسية).

والذي هيمن على بعض مملكته في سنة ٣١٢ ق . م، أول من نقش صورته على السكة واقتفى أثره من حكموا بعده. وكانت السكك السلجوقية في مدن أنطاكية، وطرسوس، وبيروت، وصيدا، وصور، وعكا، وعسقلان، وأورشليم، والمناطق السورية الأخرى، من الذهب وأغلبها من الفضة والنحاس. وتذكر المعاجم اللغوية، أن السكة لم تكن رائجة في إيران في العهد الأوستائي، فقد جعلوا من الحيوانات وغيرها أجوراً للطبابة (وإن لم يتخذوا الحيوانات في حد ذاتها وسيلة للمبادلة). ويستنتج مما ذكر أن المبادلات كانت تتم بصورة مقايضة قبل تعاطي السكة في إيران وبقية الدول، ثم قامت بعض السلع بدور النقود (كمعيار للقيمة أو وسيلة مبادلة بالإضافة لذلك) وربّما كان هذا هو السبب في أن تكون الحيوانات النقود السلعية الأولى. وعلى سبيل المثال فقد اقتبس لفظ النقود والثروة باللاتينية (بكونيا) من لفظ (بكوس)، أي الحيوان الأهلي.

تبيّن مما مر، أن اختراع السكة يعود إلى القرن السابع قبل الميلاد حيث قام أول ملك من سلسلة آل مرمناد (mermnade) في عاصمة مملكة ليديا بهذا العمل، لينتقل من ليديا إلى اليونان ثم في القرن السادس قبل الميلاد إلى سيسل، وإيطاليا، وبلاد الشرق. وكان الإيرانيون قبل سيطرة الهخامنشيين وفتح ليديا مطلعين على اختراع السكة وشيوعها في ليديا، وذلك لمجاورتهم لهم.

وعلى كل حال فقد استمر دار الضرب بعمله في مدينة سارديس (عاصمة ليديا)، حتى بعد فتحها. وقد صمم داريوس (ثالث ملوك الهخامنشيين ٥٢١ ـ ٤٨٥ ق . م) بعد أن قضى على الاضطرابات في بلاده الواسعة، على ضرب سكّة تتناسب وعظمة سلطانه، بحيث تنتشر في جميع مناطق نفوذه، وتعتمدها الرعية، وتحقق الثبات والاستحكام على

الصعيد التجاري. ولم تكن السكك الرائجة قبل ذلك تعود لملوك سلالة ماد أو قورش أو ولده كمبوجية. فقد كانت أول سكة تم العثور عليها هي السكة الذهبية التي ضربها قورش، وقد أطلق عليها المؤرخون لفظ «دريلوس»، وهو يطابق اسم داريوس، وهي من الذهب الخالص، وقيمتها ثلاثة عشر أضعاف الفضة. وتسميتها باسم ضاربها أمر متعارف آنذاك، وهذا ما نشاهده في نقود أُخرى، فقد أُطلق على سكة آخر ملك من ملوك ليديا «كروسوس»، وسميت سكة الشاه عباس الصفوي (الكبير) ـ والذي كان يحكم في الفترة ١٠٠٣ وحتى ١٠٣٨ هـ. ـ بـ «العباسي»، والسكة المنسوبة لمحمود أفغان، الملك الإيراني في أعوام ١١٣٥ ـ ١١٣٧ بـ «المحمودي».

وكان ضرب السكة من مختصات الملك، ولم يسمح للولايات أن تقوم بالضرب في حدودها الخاصة، إلا بمقدار محدود. يقول هيرودت: لقد فكر اriاندوس، حاكم مصر من قبل كمبوجية، في أن يضرب نقوداً من الفضة الشديدة النقاء على غرار ما قام به داريوس، وقد سميت ارياندكون، فأثارت حفيظة الملك داريوس، فحقد على ارياندوس وأعدمه.

ويذكر جودت باشا (١٨١٣ ـ ١٨٩٤م) وفقاً للدراسات التي تمّت أن اليونانيين كانوا هم المبتكرين للنقود، وكانوا يبادلون أموالهم بسبائك الذهب والفضة وأمثالهما، وربما نقشوا عليها صور أصنامهم، أو أشياء أُخرى كالأبراج، والقلاع، والجبال، والشجر، أو الحكّام المستقلين، أو صورة السلطان في عربته في وجه من وجوه العملة، وفي الوجه الآخر، صورة زورق، وبعضهم يرسم صورة البوم على أحد الوجهين، وعلى الثاني السمكة. وبما أن السلالة الأشكانية كانت تمثّل بقايا الحكم اليوناني فقد حملت نقودها طابعاً يونانياً من حيث الشكل والحروف، وأما النقود

الساسانية فيحمل أحد جانبيها صورة الملك واسمه، ولقبه، وفي جانبها الآخر صورة النار. ويقول البستاني تحت عنوان كلمة دينار: «وفي فرنسا القديمة كان يسمى بالدينار نوع من المعاملات الفضية أخذ من الدينار الروماني، وكان يساوي ١/١٢ من السُّوْ، ومن أيام شارلمان إلى زمن لويس التاسع لم يضربوا إلا الدنانير، ومن ذلك أُطلق اسم دينار عندهم على كل نوع من النقود الذهبية والفضية، وكثرت أصناف الدنانير، واختلفت قيمتها في فرنسا ولم تزل تتغيّر وتتلاشى إلى أن بطلت، وعوّض عنها بالنقود الدارجة»[1].

وينقل عن «سيولترون» أنه «من أيام سولون إلى أيام بيركليس أو الإسكندر، كان الدرهم يساوي ٩٢ سنتيماً أي ٩٢ جزءاً من مئة جزء من الفرنك، ومن الإسكندر إلى الميلاد ٨٧ سنتيماً»[2].

هذا ما أورده المحققون حول ظهور النقود، ولكن من البعيد أن تغفل بابل عن استعمال النقود، باعتبارها أقدم حضارة، لاسيما وهي في ذروة عظمتها وكون أهلها أوّل شعب أسس المدينة والملكية والقوانين خصوصاً وأن هناك مكتشفات من آثارهم المنقوشة مما يدل على أوج رقيهم، وقد وردت رواية عن الإمام علي عليه السلام وقد سئل عن أول من وضع سكة الدنانير والدراهم فقال: نمرود بن كنعان بن نوح[3]، ونمرود ملك بابل وقد عاصر النبي إبراهيم عليه السلام. وذكر اليعقوبي في تاريخه، أن ملوك بابل ضربوا الدنانير[4]، وقد أكّد القرآن الكريم وجود الدراهم في ذلك الحين كما جاء

---

(١) دائرة المعارف، بطرس البستاني، ج ٨، ص ٢٥٣.

(٢) ـ المصدر السابق، ج ٧، ص ٦٧٠.

(٣) عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١٩٢.

(٤) تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ٨٣.

في سورة يوسف «وجاءت سيّارةٌ فأرسلوا واردهم فأدلى دلوه قال يا بشرى هذا غلامٌ وأسرّوه بِضاعةً والله عليم بما يعملون وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين»[1]، فالقرآن يصرّح بوجود الدينار، وشيوعه في عهد يوسف.

تحوّلات النقود الفلزية في إيران القديمة

لقد توصّل الإيرانيون إلى وجود النقود وأهميتها إثر الفتوحات المتلاحقة في آسيا الصغرى، ولكن ملوك الهخامنشيين من قبيل قورش وكمبوجية لم يقدموا على ضرب السكة، وإنما سمحوا للبلدان التي سيطروا عليها ـ وكان للنقود فيها رواج ـ أن تستمر في ضرب السكة المحلية، وكانت بعض الممالك مثل ليدي توقّفت عن ضرب نقودها الفلزية بعد وقوعها تحت هيمنة الهخامنشيين[2]. إن نقود داريوس الفلزية كانت على شكلين: السكك الذهبية المعروفة بـ «دريك»، والفضية والتي تعرف بـ «شكل»، وكان الدريك من الذهب الخالص بوزن ٨/٤١ غرام، والشكل من الفضة ووزنه ٥/٦٠ غرام، وقد استطاع النقدان أن يشقا طريقهما في عالم ذلك اليوم.

تحوّلات النقود الفلزية في العهد الإسلامي

يجمع المؤرخون على أن النقود التي كانت متعارفة في بلاد العرب في الجاهلية وبداية العهد الإسلامي، كانت عبارة عن: الدنانير القيصرية والدراهم الكسروية وقد جيء بها من الروم وإيران، وكانوا يطلقون على نقود الذهب كلمة «العين» وعلى نقود الفضة كلمة «الورق». وذكر بعض المؤرخين أن

---

(١) سورة يوسف، آية ١٩ و ٢٠.

(٢) كان «داريوس» أول من ضرب سكة الذهب والفضة في إيران.

الحجازيين لاسيما أهل مكة، كانوا يتعاملون بمسكوكات اليمن وغيرها. وأورد الماوردي في الأحكام السلطانية في هذا الخصوص، حكاية عن سعيد بن المسيب أنه قال: «إن أول من ضرب المنقوشة عبد الملك بن مروان وكانت الدنانير ترد رومية والدراهم كسروية»[1]. وحسب قول جودت باشا: «إن السكة التي كانت جارية في بلاد العرب هي الدراهم والدنانير التي كانت مسكوكة بسكة ملوك الفرس والمجوس والروم، وفي زمن الخلفاء وأوائل الدولة الأموية كانت الهمم والأنظار متعلقة بأمر الغزّاء والجهاد، ولذا لم يتعلّق اهتمام بضرب السكة، ثم إن بعض الولاة والعمّال في جهة الشرق ضرب سكّة فضية على الطراز الكسروي، أعني على طراز الساسانية التي كانت بالحروف البهلوية»[2]. وجاء في تاريخ العرب قبل الإسلام: «كان أهل مكة خاصة تجاراً يتاجرون مع اليمن، ويتاجرون مع العراق، وبلاد الشام، والحبشة، وتجارتهم هذه تجعلهم يستعملون مختلف النقود»[3]. ويعتقد بعض المؤرخين، أن مبادلة هذه المسكوكات كان يتم على أساس الوزن، وبشكل عام، كان هناك اعتقاد لدى البعض قبل العثور على السكك القديمة في الحفريات، بأن عبد الملك بن مروان (خامس خليفة أُموي)، هو أول من ضرب النقود في العهد الإسلامي، ولكن التنقيبات أثبتت خلاف ذلك، ولبيان هذه المسألة من الأفضل أن نتناولها في ثلاثة محاور:

أوّل من ضرب السكّة في الإسلام

يرى بعض المؤرخين أن «عمر بن الخطاب» هو أول من ضرب السكة في الإسلام، وذلك لمّا اقتضته مصالح البصرة في السنة الثامنة عشرة،

---

(١) الأحكام السلطانية، ج ١، ص ١٨٠.

(٢) تاريخ جودت باشا، ص ٢٤٧.

(٣) تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي ج ٢، ص ٤٩٥.

وكانت تحمل نقش الكسروية. وهكذا استمر الحال في عهد عثمان بن عفان، ومعاوية بن أبي سفيان، دون أن يغيّرا نقش الكسروية والقيصرية إلى النقش الإسلامي.

يقول المقريزي: «قد تقدم ما فرضه رسول الله ﷺ في نقود الجاهلية من الزكاة، وأنّه أقرّ النقود في الإسلام على ما كانت عليه، فلما استخلف أبو بكر، عمل في ذلك بسنة رسول الله ﷺ، ولم يغيّر منها شيئاً حتى إذا استخلف أبو حفص عمر بن الخطاب، وفتح الله على يديه مصر والشام والعراق لم يعرض لشيء من النقود، بل أقرّها على حالها، فلمّا كانت سنة ثمان عشرة من الهجرة وهي السنة الثامنة من خلافته، أتته الوفود منهم وفد البصرة... . (فكلّموه) في مصالح أهل البصرة، فضرب حينئذ عمر الدراهم على نقش الكسروية وشكلها بأعيانها غير أنه زاد في بعضها (الحمد لله)، وفي بعضها (محمد رسول اللّه)، وفي بعضها (لا إله إلا اللّه)... فلما بويع عثمان، ضرب في خلافته دراهم نقشها (اللّه أكبر)»[1].

ويقول جرجي زيدان: «وقطعة ضربها خالد بن الوليد في السنة الخامسة عشرة للهجرة، وهي رسم الدنانير الرومية تماماً بالصليب، والتاج، والصولجان ونحو ذلك، وعلى أحد وجهيها اسم خالد بالأحرف اليونانية «Xaied» وهذه الأحرف «Bon»، ويظن الدكتور مولر، المؤرخ الألماني، ناقل هذا الرسم أنها مقتطعة من «أبو سليمان» كنية خالد بن الوليد، وهناك قطعة أُخرى ضربت باسم معاوية، ولكنها على مثال دينار من دنانير الفرس وبرسمه وشكله. إلا أن اسم معاوية عليه»[2]. ويتضح مما مر، أن السكك

(١) النقود الإسلامية المقريزي، ص ٧ ـ ٨.

(٢) تاريخ التمدن الإسلامي، جرجي زيدان، ج ١، ص ١٣٥.

المتعارفة آنذاك، كانت المسكوكات الكسروية والرومية، ولم يطرأ عليها تغيير سوى كتابة التوحيد والتحميد وغيرهما بالحروف العربية.

أول من ضرب السكة بالنقش الإسلامي

نقل جودت باشا في تاريخه «إنّ المسلَّم عند أهل العلم أن الذي أحدث ابتداء ضرب السكة العربية هو الحجاج بأمر من عبد الملك حين كان والياً على العراق من قبله (٧٥ ـ ٧٦)، ولكن ظهر خلاف هذا عند الكشف الجديد في سنة ١٢٧٦ وذلك أن رجلا إيرانياً اسمه جواد أتى دار السعادة بسكّة فضّية عربية ضربت في البصرة سنة ٤٠ من الهجرة....، رأيتها بين المسكوكات القديمة عند صبحي بك أفندي مكتوب على أحد وجهيها بالخط الكوفي: (الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد)، وفي دورتها (محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون)، وعلى الوجه الآخر (لا إله إلا الله وحده لا شريك له)، وفي دورتها (ضرب هذا الدرهم بالبصرة سنة ٤٠ هـ) ».

ويقول السيد محسن الأمين العاملي في أعيان الشيعة تحت عنوان «أول من أمر بضرب السكة الإسلامية»، وفي مقام الحديث عن حالات علي عليه السلام، نقلاً عن دائرة المعارف البريطانية (ط ٢٢، ص ٩٠٤):

«إنّ أول من أمر بضرب السكة الإسلامية هو الخليفة علي بالبصرة سنة ٤٠ من الهجرة... ، ثم أكمل الأمر عبد الملك الخليفة سنة ٧٦ من الهجرة»[1]. وذكر الشيخ عباس القمي في كتاب هداية الأحباب ما يشبه هذا النقل من القول، عن دائرة المعارف البريطانية.

---

(١) أعيان الشيعة، ج ١، ص ٥٣٩.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ أول من أزال آثار الشرك عن السكك، هو علي بن أبي طالب عليه السلام «وتابعه بعد ذلك عبد الله بن الزبير، وأخوه مصعب، فقد ضرب الأخير بأمر أخيه، دراهم أكثر نقوشها عربية بالخط الكوفي وعليها شعار الإسلام والتوحيد حتى قدم الحجاج بن يوسف العراق من قبل عبد الملك بن مروان فقال: ما نبقي من سنّة الفاسق أو المنافق شيئاً، فغيّرها»[1].

أول من سعى لضرب السكة الإسلامية بصورة رسمية وعامة

إنّ أول من قام بضرب السكة الإسلامية بصورة عامة ورسمية، وأبطل السكك الكسروية والقيصرية، هو عبد الملك بن مروان. فقد كان ضرب سنة ٧٤ هـ الدنانير الإسلامية، وكتب عليها سورة التوحيد والشهادة بالرسالة، كما فعل الإمام علي، وهكذا ضرب دراهم على نفس المنوال، فقد روي عن المطّلب بن عبد الله بن حنظب أن عبد الملك بن مروان اعتقل شخصاً كان قد ضرب سكة غير إسلامية وأراد قطع يده ولكنه تنازل عن قراره، واكتفى بعقوبته، وقد استحسن كبار القوم عمل عبد الملك هذا كما في رواية المطلب. وفي رواية أن ٢٢ قيراطاً كانت تعادل مثقالاً، وأن عشرة سكك تعادل سبعة مثاقيل في عهد عبد الملك، وكان هذا النوع من الوزن يعرف بـ «مثقال الجاهلية». كما أن «أوّل من شدّد في أمر الوزن وخلّص الفضة أبلغ من تخليص من قبله، عمر بن هبيرة أيام يزيد بن عبد الملك وجوّد الدراهم، وخلّص العيار، واشتد فيه ثم كان خالد بن عبد الله القسري، ثم كان يوسف بن عمر، فامتحن يوماً العيار، فوجد درهماً ينقص حبّة، فضرب كل صانع ألف سوط، وكانوا مئة صانع فضرب في حبّة مئة ألف سوط،

---

(١) تاريخ النقود، السيد موسى الزنجاني، ص ٤٦ ـ ٤٧.

وكانت الهبيرية والخالدية واليوسفية أجود نقود بني أُمية ولم يكن المنصور يقبل في الخراج غيرها»[1]. وكان الوجه المشترك للنقود الأُموية هو عدم ذكر اسم الخليفة عليها، وإنما يكتفى بالسنة والمكان لتحديد العهد الذي ضربت فيه، ولقد زاد خلفاء بني العباس أسماءهم، وكان من فعل ذلك، هو «المهدي». والظاهر أن الطائع والقائم والمقتدي والمستظهر والمسترشد والراشد والمقتضي والمستنجد (من الخلفاء العباسيين) لم يضربوا السكة؛ وذلك لعدم وجود نقود تعبّر عن فترة خلافتهم.

يقول أبو الفرج الأصفهاني في الأغاني عندما قرأ دعبل قصيدته المشهورة للإمام الرضا عليه السلام:

«أعطاه الإمام عشرة آلاف درهم ممّا ضرب باسمه وجبّة، وسأله أهل قم أن يبيع الجبّة لهم بثلاثين ألف درهم، فلم يفعل»[2]. وهذا الكلام يدل على أن نقوداً ضربت باسم الإمام الرضا عليه السلام. ويذكر السيد موسى الحسيني المازندراني أيضاً في كتابه تاريخ النقود الإسلامية قائلاً: أنا عند تشرّفي لزيارة الرضا عليه السلام سنة ١٣٧٠ رأيت درهماً من الدراهم المضروبة باسمه عليه السلام - أي الإمام الرضا - في المتحف المبارك الرضوي»[3].

يبقى لماذا أقدم عبد الملك على ضرب السكّة الإسلامية؟ يقال: بينا هو ذات يوم إذ مر به قرطاس فنظر على طرازه فكان طرازه أباً وابناً وروحاً قدسياً، فقال: ما أغلظ هذا في أمر الدين والإسلام! فأمر بإبطال ذلك الطراز على ما كان يطرز به من ثوب وقرطاس وستر وغير ذلك وأن يأخذ صنّاع القراطيس بتطريزها بصورة التوحيد، وشهد اللّه أنه لا إله إلا هو. وكان أكثر

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٣.

(٢) الأغاني، ج ٢، ص ١٦٣.

(٣) تاريخ النقود الإسلامية، ص ٦٨.

من بمصر نصرانياً على دين ملك الروم، فلمّا وصل الخبر إلى ملك الروم أنكر الطراز، واستشاط غضباً، وكتب إلى عبد الملك مهدّداً: لتأمرن بردّ الطراز إلى ما كان عليه أو لآمرن بنقش الدراهم والدنانير، فإنك تعلم أنه لا ينقش شيء منها إلا ما ينقش في بلادي، ولم تكن الدراهم والدنانير نقشت في الإسلام فينقش عليها من شتم نبيك ما إذا قرأته ارفضّ جبينك له عرقاً. فاستشار عبد الملك الإمام الباقر عليه السلام فأشار إليه الإمام بضرب الدراهم والدنانير، وتجعل النقش عليها سورة التوحيد، وذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وتجعل في مدار الدرهم والدينار ذكر البلد الذي يضرب فيه والسنة التي يضرب فيها تلك الدراهم والدنانير ومنع السكك غير الإسلامية.

وقد كانت هناك ثلاثة أصناف من الدراهم آنذاك، فهناك العشرة منها عشرة مثاقيل، وعشرة منها وزن ستة مثاقيل، وعشرة منها خمسة مثاقيل، فضرب الدرهم على وزن سبعة مثاقيل، أي معدل الأصناف الثلاثة كما قال الإمام الباقر[1].

الدرهم ووزنه في عهد الجاهلية والإسلام

تختلف الدراهم من حيث السبك والوزن، وقد دخلت بلاد العرب من بلاد العجم، ثم طرأ عليها تغييرات في فترة الجاهلية وأول الإسلام، ليكون العشرة منها سبعة مثاقيل فيما بعد. ويتّفق الفقهاء والمؤرخون على أن هذا هو الدرهم الذي اعتبره النبي معياراً للمقادير الشرعية من نصاب الزكاة، ومقدار الديات، والجزية، وأمثالها. وكان هذا الدرهم في العهد الإسلامي الأول على صنفين: البغلي أو الكسروي، وتظهر عليه صورة البغل، ويساوي

---

(١) المحاسن والمساوئ، ص ٣٤٠ ـ ٣٤٣.

ثمانية دوانيق، والآخر الطبري، وهو أربعة دوانيق. وقد اعتبر الحد المتوسط لهذين الدرهمين، أي ستة دوانيق ملاكاً للتقدير في الإسلام، وهو ما يساوي العشرة منه سبعة مثاقيل. ويضيف البعض الدرهم المغربي (ويساوي ثلاثة دوانيق)، واليمني (يعادل دانقاً واحداً) إلى الدراهم المذكورة في الفترة الإسلامية الأولى.

الدينار وتحولاته

١ ـ إسم الدينار: جاء في كتاب «الدينار الإسلامي»: «الدينار قطعة من الذهب وزنها مثقال وعليها نقش الملك أو الأمير الذي ضربه. عرف العرب هذا بالنقد الذهب الرومي، وتداولوه قبل الإسلام، وكما استعار العرب استعماله استعاروا اسمه أيضاً، فعرف بهذا الاسم في الجاهلية والإسلام كما جاء في سورة (آل عمران آية ٧٥)... فالدينار كلمة أعجمية ثم عرّبت».

٢ ـ «إنّ أول من نقش كلمة الدينار بحروف كوفية على النقود الذهب في الإسلام، هو عبد الملك بن مروان سنة ٧٦ هـ، وذلك عندما بدأ بضرب الدنانير على الطراز البيزنطي، واستمرت الحال هكذا طوال العهد الأُموي إلا أنها لم تنقش على أجزاء الدينار، فقد نقشوا بمحل كلمة الدينار (هذا نصف، وهذا ثلث على أنصاف وأثلاث الدينار...)، ولم يعرف عن الأُمويين أنهم ضربوا أضعافاً للدينار... . واستمرت كلمة الدينار تنقش على جميع النقود الذهب للدولة العباسية وفروعها التي انفصلت عنها وبقية الدول الإسلامية التي نشأت، وإن كانت من أضعاف الدينار أو أجزائه. وقد ضرب آخر دينار في بغداد بعد سقوط الدولة العباسية حالاً، ثم حذف لفظ الدينار من هذه النقود الذهب في حدود سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٢ م). أما في مصر فقد ضرب آخر دينار في حكم المظفر سيف الدين حجي سنة (٧٤٧ هـ ـ ٧٤٨ هـ) (١٣٤٦ ـ ١٣٤٧ م)... فلم تنقش على النقود الذهب المصرية كلمة «دينار» بعد ذلك.

٣ ـ وزن الدينار في الجاهلية والإسلام: «يزن الدينار مثقالاً من الذهب... ولم يتغير وزنه في جاهلية ولا إسلام. فالدينار الذي ضربه عبد الملك بن مروان بطرازه البيزنطي سنة ٧٦ هـ، والذي ضربه بطرازه الإسلامي الخاص في الوزن عما كان يرد الحجاز من الدنانير البيزنطية قبل الإسلام أو بعده، وهذا مجمع عليه»[١] والمثقال الشرعي يساوي عشرون قيراطاً أي ٤/٨ ٦٨ حبة. والقيراط ٣/٧ ٣ حبة، وجاء في كتاب الدينار الإسلامي: «وزن الدينار ٢٦٥ و٤ من الغرامات أي ٦٦ حبة وهكذا يكون مساوياً لوزن السوليدس النقد الذهب، الذي كان شائعاً في بيزنطية في العصر ذاته، وفي وزن السوليدس اعتمد على وزن الدراخمة، التي كانت بشكلها الأخير تزن ٢٦٥ و٤ من الغرامات وهذا هو وزن المثقال العربي، وعدّ الدرهم سبعة أعشار الدينار الذي هو المثقال»[٢]. فكل سبعة دنانير تزن عشرة دراهم فالدينار ٣/٧ ١ أو ٤٨٦ و١ من الدراهم.

* * *

---

(١) السيد محمود نقشبند، ناصر، الدينار الإسلامي، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢.

النقد في الاقتصاد الإسلامي

القسم الثاني

■ د. برويز داودي
■ د. الشيخ حسن النظري
■ السيّد حسين مير جليلي

ترجمة: أحمد فاضل السعدي

أحكام النقد الفقهية

تعميم أحكام المال للنقد

إنّ للنقود من ناحية فقهية وقانونية حكم البضائع، بمعنى أن جميع الأحكام القانونية للبضائع من قبيل التمليك والتملّك، ونقل الذمة وانتقالها، أو الضمان تجري في النقود أيضاً، فالنقد فقهياً تتعلق به المالية والملكية والنقل والانتقال كالسلع، وذلك لأن جميع أحكام السلع إنما تترتب من جهة ماليتها. وأما من منظار الفقهاء فإن النقود بأجمعها، وحتى الإسمية منها مال، وإذا دفعت على نحو القرض فانها تملك كالعين تماماً، وتنتقل ماليتها إلى الذمة.

وفي النقود هناك جانب عيني، وآخر مالي وقيمي، كالبضاعة، وهذا واضح في النقود الحقيقية؛ لأن هذه النقود تتكوّن من السلع، وهي الذهب والفضة وقيمتها قائمة بعينها، ولكن في النقود الإسمية ربما يتصور أن البعد

القانوني القائم بالدولة أو غيرها يكوّن الجانب المالي فيهـا، فماليتهـا تكمـن في اسميتها، وأن القطعة من هذه النقـود ورقـة لـيس إلا، وينـشأ اعتبارهـا القانوني من كونها سنداً ووسيلة مبادلة، ولكنه تصور غير صحيح من وجهـة نظر قانونية، فالمال والبضاعة قانونياً عبارة عن شيء تعلقت به رغبة العـرف والعقلاء، وله قيمة تبادلية بلا فرق في أن يكون المنشأ القيمة الاستهلاكية أو الرغبة والميل، أو الخاصية الحقيقية أو الاسمية والقانونية. فالرغبـة والطلـب يكشفان عن مالية الشيء من وجهة نظـر قانونيـة، وتترتـب عليهمـا جميـع الأحكام القانونية للمال والبضاعة، بخلاف الشيك أو الكمبيالـة أو الـسندات مما يعد وسيلة تعبير عن شيء آخر تعلقت به الرغبـة. مـن هنـا يتـضح أن السندات لاتطلب بنفسها وإنما تعبّر عن شيء تتعلـق بـه رغبـة حقيقيـة أو اعتباريـة، وأمـا كونـه وسـيلة للمبادلـة فهـذا أمـر آخـر غيـر الخاصـيتين المذكورتين، بمعنى أنّ المال الحقيقي والاسمي يقـبلان المبادلـة، ويعتبـران وثيقة وإيصالاً للمال. وهذا الكلام يأتي في النقـود الإلزاميـة والورقيـة بعـد اتصافها بالاعتبار القانوني، خلافاً للشيك والكمبيالة فليسا سوى وثيقـة تعبـر عن نقد في ذمة محررها. وقد يقال إن الأوراق النقدية كانت وثيقة كالـشيك والكمبيالة في البداية قـد أصـدرتها البنـوك أو الـدول، ورصـيدها الأمـوال الحقيقية المودعة التي أخذت شكل أوراق نقدية أو نقود إلزاميـة بالتـدريج بين الجميع. فالأوراق هذه لا تختلف عن الشيك والكمبيالة.

وفي مقام الإجابـة يقـال: إنّ الأوراق النقديـة وإن كانـت فـي البدايـة كذلك، ولكنها بعد انفصالها عن قاعدتها وظهورهـا كنقـد إلزامـي لـه قيمـة تبادلية مستقلة عن ذمة الدولة أو المصرف، فقد أصبحت ما لا مـن الناحيـة القانونية لشمول تعريف المال لها قانونياً، فهي مما يتعلق بها الرغبة والطلب والادخار، كما أن تلفها أو إلحاق الضرر بها يؤدي إلى خسارة قيمتها، وليس

معنى ذلك أن وثيقة تلفت فحسب. وهذه الخاصية من جملة خصوصيات النقود الإلزامية. وعلى هذا الأساس فإن النقود الإلزامية (الورقية) مال يترتب عليه جميع أحكام البضاعة القانونية[1].

النقد وربا القرض

الربا على قسمين: ربا القرض، وربا المعاملة.

أ) ربا القرض: وهو أن يقدّم شخص لآخر مالاً على نحو القرض شريطة أن يدفع المقترض أكثر مما قبض، سواء صرّح بذلك أم لا، ما زال قد أُخذ بنظر الاعتبار لدى الطرفين وتم الإقراض على أساسه، وسواء كانت الزيادة عيناً كعشرة دراهم باثني عشر درهماً، أو عملاً كخياطة الثوب، أو منفعة أو نوع انتفاع كالاستفادة من العين المرهونة، وسواء كان المال المقترض مكيلاً أم موزوناً أم معدوداً.

ب) ربا المعاملة: ويتحقق في مبادلة سلعتين من جنس واحد بزيادة إحداهما من قبيل بيع كيلو غرام واحد من الحنطة بكيلو غرامين من نفس الجنس، أو كيلو غرام بمثله وزيادة درهم من النقد، أو كانت الزيادة حكمية كما في بيع كيلو غرام واحد نقداً، مقابل أخذ كيلو غرامين من نفس الجنس نسيئة، وهذا النوع من الربا لا يختص بالبيع، بل يشمل جميع المعاملات كالصلح وغيره ولكن تحقّقه يتوقف على شرطين:

١ ـ كون البضاعة وقيمتها (المبيع والثمن) من جنس واحد عرفاً.

٢ ـ كون العوضين (البضاعة والقيمة) من المكيل والموزون.

---

(١) الحديث في أن الدول أو البنوك التي تقوم بإصدار النقود الإلزامية، هل لها مطلق العنان في اتخاذ سياسات النشر أو أن هناك تحديدات فقهية، بحث مهم ينبغي أن يدرس تحت عنوان صلاحيات الدولة.

فهو لا يجري في المعدودات، أو ما يباع بالمشاهدة، أو كون العوضين من جنسين. ويفهم من هذا أن أي شرط زيادة عند القرض بحيث يجرّ نفعاً على أصل المال، يدخل في «ربا القرض»، وهو حرام. والمشهور بين الفقهاء بطلان الشرط وحرمته دون عقد القرض فيما إذا اشترط فيه الزيادة.

المعاملة بغية الفرار من الربا

إنّ أي معاملة يقصد منها الفرار من الربا، فهي باطلة وحرام من وجهة نظر الإمام الخميني، وإن توفّرت فيها جميع الأركان القانونية للمعاملة ظاهراً[1]. وعلى هذا الأساس فإن هناك تقييدات سوف تكون في المعاملات المالية.

ضمان النقد

من الأحكام الفقهية المهمة المتعلقة بالنقد هي مسألة الضمان وترتب عنوان الدين عليه، بمعنى أن شخصاً إذا اقترض مالاً من آخر، أو شغلت ذمته بسبب، فعليه أن يعيد ذلك المقدار من المال عند الدفع. وهنا يطرح هذا السؤال وهو: هل أن الميزان في التسديد المقدار الاسمي لذلك النقد فلو أخذ مئة تومان فهل يدفع مئة تومان أو قيمتها وما يعادلها من حيث القدرة الشرائية والتي من الممكن أن تزداد إثر التضخّم؟ بما أن المال من المثليات فما يدفع عند الضمان مثله، ولذا يذهب الفقهاء عادة إلى مثلية ضمانه سواء كان حقيقياً كالدرهم والدينار من الذهب والفضة أم اسمياً كالأوراق النقدية، فإذا اقترض شخص من آخر مئة تومان قبل خمسين سنة فسوف يسدد ما عليه بدفع نفس هذا المبلغ اليوم، وإن كانت القدرة الشرائية

---

(١) تحرير الوسيلة، ج ٢، المسائل المستحدثة.

لهذه القطعة النقدية اليوم أقل منها قبل خمسين سنة. وقد يقال: إن هذه النتيجة أمر حتمي في باب ضمان الأشياء المثلية، فمثلا لو أن شخصاً اقترض كيلو غراماً واحداً من الحنطة من شخص فإنه إذا رد كيلو غراماً واحداً من نفس الجنس فسوف يسدد دينه حتى إذا تنزلت القيمة، إلا إذا قلنا بضمان انخفاض القيمة في الأعيان والأشياء المثلية، وهذا خلاف الرأي الفقهي المشهور. وفي الجواب يمكن أن يقال: إن تذبذب القيم في البضائع الحقيقية أقل عادة من النقد، خصوصاً النقود الاسمية.

وهنا رأي آخر يجدر ذكره، وهو أن الضمان في النقد وإن كان مثلياً من ناحية فقهية (وذلك لانطباق تعريف المثلي عليه)، ولكن لا يكتفى فيه بدفع المثل ورعاية القيمة الاسمية، وإنما لابد من القيمة الشرائية. إن النقد وسيلة وقيمة مبادلة من وجهة نظر عرفية واجتماعية، وبالنتيجة، فمثله عبارة عن القدرة الشرائية التي تعادله من نفس ذلك النوع من النقد. فإذا انخفضت القدرة الشرائية للأوراق النقدية بشكل ملحوظ إثر حدوث التضخم، فلابد من دفع ما يعادلها من نفس تلك الأوراق. وهذه الحالة تختلف عن البضائع الحقيقية الأُخرى، والتي تؤخذ لدى العرف والعقلاء بما هي، بنظر الاعتبار دون ملاحظة قيمة المبادلة.

زكاة الدرهم والدينار

إنّ من الفروق بين النقد الحقيقي (الدرهم والدينار من الذهب والفضة) والنقد الإسمي، تعلّق الزكاة بالنقود الحقيقية. فإذا كانت من الذهب والفضة وبلغت حد النصاب وكانت راكدة مدة سنة، فستتعلق بها الزكاة، وهكذا تبقى كل عام ما دام النصاب باقياً. وهذا الحكم يختص بالنقود الحقيقية دون الاسمية.

بيع وشراء النقود الاسمية والحقيقية

من الفروق القانونية والفقهية الأُخرى بين النقود الحقيقية والاسمية تظهر في «أحكام الصرف» و«مبادلة النقود بالنقود».

إن في مبادلة النقود الحقيقية شرطين أساسيين لابد من رعايتهما:

١ ـ أن يتم التسليم والتسلّم بين البائع والمشتري، نقداً بنقد، حين المعاملة، وفي مجلس العقد.

٢ ـ عدم الزيادة في المقدار: فالدرهم بأكثر منه وهكذا الدينار، حرام وربا.

وهذا النوع من الزيادة يسمى فقهياً «ربا المعاملة» أو «ربا البيع». والشرطان المذكوران يختصان بالنقود الحقيقية ولا يجريان في الاسمية، أي الإلزامية. فمن الضروري أن تتم مبادلة الذهب بالذهب أو الفضة، والفضة بالفضة أو الذهب، في زمان ومكان واحد، وإلا فالمعاملة غير صحيحة شرعاً. فإذا بيعت مثاقيل من الذهب بمقدار من الفضة، ولكن حصل التسليم والتسلّم بعد انتهاء المعاملة، وتفرق المتبايعين، فالمعاملة باطلة، نعم إذا كانت المعاملة بحيث يقول أحدهما: أبيعك هذا الذهب بألف تومان وأشتري منك هذه الفضة بألف ومئة تومان، فهذا نوع مبادلة، وليس من بيع وشراء الصرف، فلا يشترط التسليم والتسلّم.

وأما بيع النقود الإسمية فجائز على المشهور بين الفقهاء، سواء كان من جنس واحد أم جنسين (في مبادلات العملة الصعبة)، ولا تنطبق عليها أحكام بيع الصرف، وربا المعاوضة، لأن أحكام الصرف تختص بالنقود الحقيقية (الذهب والفضة)، وربا المعاوضة في المكيل والموزون، والذهب والفضة، وأما النقود الورقية فهي من المعدود. نعم، ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز بيع النقود بصورة نقدية مقابل مبلغ من النقود أكثر من المبيع

نسيئة لمدة شهر مثلاً، وذلـك لأن اتحـاد جنـسي المـالين بحكـم القـرض، فتدخل المعاملة ضمن عنوان الفرار من القرض الربوي عند الإمام الخميني ، وهي باطلة. إذاً لابد من سد الطريق أمام هذا القبيل من المعـاملات النقديـة التي تمثّل محاولة سهلة للوصول إلى الربا.

الشيك حوالة

إنّ الأوراق المالية من قبيل الشيك والكمبيالة لا يمكن أن تعـد نقـوداً كما هو الحال في النقود الإلزامية، وإنما هي إيصال نقـد بـصورة ديـن فـي الذمة. فبيع الأوراق المالية رجوع إلى المعاملة على مـال فـي الذمـة، فتـأتي أحكام بيع الدين والحوالة في هذا النوع من المعاملات والتـي ذكـرت فـي الفقه الإسلامي. وينبغي الدقة في العمل حذراً من الوقوع في المخالفة، وهنا نشير إلى بعض هذه الأحكام:

حُكم الأوراق المالية ذات الفائدة

إنّ الأوراق المالية ذات الفائدة المتعارفة والمضمونة والتي تدفع علـى نحو إقراض مقدار من النقود، مقابل أخذ أصل ذلك المال مضافاً إلى مقدار من الفائدة، لا تستلزم اشتغال الذمة بتلك الفائدة. وبائع هذه الأوراق وإن قام باستلام النقود من المشتري وقصد أن يشغل ذمته بدفع الفائدة المدوّنة على الورقة زيادة على رأس المال قانونياً، ولكن بما أن شرط تسديد الفائدة فـي هذا النوع من القروض باطل، فالذمة لن تشغل بهذا الشرط، ويذهب الإمـام الخميني‏ﷺ إلى صحة القرض دون الشرط، فهو باطل وحرام كما بيّن سـلفاً، وهكذا الحكم لو أراد شخص بيع وخصم هذه الأوراق، فليس من الجائز أن يبيع بأكثر من القيمة الأصلية؛ لأنه لا يملك الزيادة. ويظهر أثـر هـذا الحكـم في خصم الأوراق المالية المذكورة، فلا يجوز الخصم فيها، وبعبارة ثانية، إن

الخصم إذا حصل فالشخص سوف يبيع فائدة إضافية لا يملكها إلى المصرف أو إلى فرد آخر، وهي معاملة باطلة.

خَصْمُ الدّيون

الخصم يعني التنزيل، و«خصم الأوراق المالية» بمعنى بيعها بأقل من قيمتها الذي تمثّله، و«خصم الكمبيالة» يراد منه شراء الكمبيالة ذات الأجل نقداً بأقل مما هو مدوّن عليها وهذا ما يسمى في عرف واصطلاح السوق بـ «عملنة الكمبيالة».

إنّ خصم الأوراق المالية لغير المدين (شخص ثالث) أو الذي حرر الكمبيالة أو الشيك، ليس بجائز إلا بشرطين: ١ ـ وجود ذمة حقيقية؛ ٢ ـ عدم قصد الفرار من الربا[١].

أما بالنسبة إلى الشرط الأول فإن الكمبيالة أو الأوراق المالية على نوعين:

١ ـ الكمبيالة الحقيقية: وتعبّر عن وجود قرض حقيقي، كما لو أقرض السيد (أ) مالاً للسيد (ب) لمدة سنة، فيدفع الأخير كمبيالة مقابل ذلك بنفس المدة.

٢ ـ سند إسعاف: وهي تحكي عن قرض صوري، فالسيد (ب) يحرر سنداً لمدة ويقدّمه للسيد (أ) دون أن يكون اقترض مالاً منه، ولكن بما أن كمبيالته معتبرة، فيمكن للسيد (أ)، أو أي شخص آخر بيعها والاستفادة من ثمنها.

والكمبيالة من النوع الأول يمكن بيعها على نحوين:

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، المسائل المستحدثة (الكمبيالة).

الأول: أن يبيعها صاحبها بالفعل على محرر الكمبيالة بأقل من قيمتها، وهو ما يطلق عليه الفقهاء ببيع الدين على (من هو عليه) أو بيع الدين (على المدين)، وليس هناك إشكال أو شرط في هذا النوع من الخصم.

الثاني: أن يبيعها على ثالث، كما لو باعها (أ) على فرد آخر بأقل من القيمة التي تمثلها الورقة، وهو ما يعرف ببيع الدين على (غير من هو عليه) وبيع الدين على (غير المدين).

وهذا الخصم مشروط بشرطين أُشير إليهما في أول هذا الحكم، وهما وجود ذمة حقيقية، وبتعبير آخر، أن لا يكون سند إسعاف، وعدم قصد الفرار من الربا.

يبقى أن نبحث في أن الشرطين هل هما متحققان في خصم الكمبيالة الحقيقية لشخص ثالث؟ إن الشرط الأول موجود بلا شك؛ لأن المفروض كونها حقيقية وليست سند إسعاف.

وأما الشرط الثاني فلابد من إحرازه، فمن يبيع الكمبيالة بأقل من قيمتها لا يمكن أن يقصد الفرار من الربا وهو ما ينبغي عدم قصده من قبل الشخص الثالث، وعندها لا بأس بالخصم فهو جائز قطعاً، وأما إذا قصد تقديم النقود على نحو القرض وأكل الربا، ولكنه فراراً من ذلك يشتري كمبيالة الأفراد بقيمة أقل، ليستلم الثمن كاملاً في الموعد المقرر من المحرر فيصل إلى مطلوبه، فلا يخلو عمله هذا من إشكال، فيبطل أساس المعاملة.

هذا تمام الكلام في الكمبيالة الحقيقية، وأما سند الإسعاف فالأمر مشكل فيه بصورة مطلقة، وذلك لأن السند لا يكشف عن دين واشتغال ذمة المحرر.

بيع وشراء الأسهم

لا بأس ببيع الأسهم وشرائها بأكثر من قيمتها الأصلية، إذا كانت هناك بضائع وأموال حقيقية في مقابل كل سهم؛ وذلك لأنها ينطبق عليها حكم بيع وشراء البضاعة، هذا إذا كان رأس المال المأخوذ في قبال كل سهم (المصادر النقدية) لم يستخدم حتى الآن، بل هو باق بشكل نقد في شركة التوصية بالأسهم أو المصرف، وهكذا يجوز البيع بأكثر من القيمة فيما إذا وقع مقدار الزائد في مقابل الحق الحاصل في تلك الشركة، حيث يكون مصداقاً لبيع الحق أو التفويض به لآخر.

بيع وشراء السندات

تعدّ السندات (سواء التي تصدّرها الدول أو البنوك المركزية) وثيقة قرض، فالحصول على فائدة في مقابل ذلك، ربا وحرام، وينطبق على بيعها وشرائها حكم الخصم، بمعنى عدم جواز قبض المشتري أكثر من المقدار الحقيقي الحاصل منها.

وهنا يطرح هذا السؤال، هل يمكن الاستفادة من الجائزة بدلاً من الفائدة، كما لو جعل محرر سندات بنوك التوفير، جائزة أو جوائز بقصد القرعة لمن يمتلكون هذه الأوراق ليدفعهم نحو الشراء؟

يذهب الإمام الخميني إلى جواز ذلك لتشويق المودعين والمقرضين[1]، ولكن على أن لا تكون المشاركة في القرعة شرطاً، بل على نحو الدافع فقط، بمعنى أن لا يكون المقترض ملزماً شرعاً بالمشاركة في القرعة للحصول على الجائزة كشرط من شروط عقد القرض وإلا كان من الربا، فكل شرط إستتبع مالاً فما زاد عن القرض فهو ربا، ولذا قالوا «كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا».

---

(١) المصدر السابق، ج٢، المسائل المستحدثة (الجوائز) مسألة ٧.

وعلى هذا الأساس سوف لن تقابل أوراق القرض بالقبول المناسب في السوق الإسلامية؛ وذلك لأن نفي الفائدة واشتراطها بالقرعة، وعدم وجود الجائزة أو عدم اشتراط أصل القرعة، سوف لن يولّد الدوافع في الأفراد لشراء أوراق القرض، وعندها لن تكون هناك مكانة لهذه المعاملة في الأسواق الإسلامية. ونستنتج من مجموع الأحكام الفقهية المرتبطة بالنقد أن المعاملات النقدية محددة جداً في الإسلام، وأن السوق النقدية بمعناها الحقيقي والأزمات الاقتصادية الناشئة عنها، والتي قد تظهر في الأسواق الرأسمالية، ليس لها وجود في النظام الإسلامي.

توجيهات الفائدة وأجوبتها

الفائدة وماهيتها القانونية

إنّ البحث عن ظهور وتكامل التوجيهات العلمية للفائدة، ينبغي أن يتم في ظل القبول القانوني للفائدة واعتبارها حقاً. فالمجتمع الأُوربي قد مهّد الأرضية لذلك بعد فصل الدين عن السياسة، وانتشار النظم الاجتماعية المبتنية على (العلمنة) لتتبلور العلوم الإنسانية على أساس قَبول الفائدة كأساس قانوني، واعتُبر الدِّين في تلك الفترة نقيضاً للعلم، ونتيجة لإنكار السعادة الأُخروية تم الولوج في البحث عن السعادة الدنيوية. إن الأساس لدى إنسان الثورة الصناعية، هو الحقائق التي يمكن أن تخضع للاختبار والتجربة، فقد أُطلق اصطلاح العلم (science) على العلوم التجريبية وحسب، وهجرت المعارف والعلوم التي تُستنتج من خلال الاستدلال وغيره، وأُقصيت مسائل ما وراء الطبيعة، وغير المادية عن ميدان العلوم البشرية، وذلك لعدم إمكان تجربتها. وفي هذا العهد ظهرت حركة على مستوى الأدب أُطلق عليها اسم (الأومانية) أو مدرسة «أصالة الإنسان»،

ويطلق هذا العنوان ـ بصورة أعم ـ على نظام فلسفي أو أخلاقي يرى أن إرادة الإنسان المنشأ الوحيد لترتب الآثار القانونية. فمنطلق (الحق) ومعيار العدالة على أساس هذه المدرسة إنما هو الإرادة الحرّة والتزام الأفراد، ويبقى على المقنّن أن يقوّم المصالح الاجتماعية. وقد قسّم (كانت) وفقاً لهذه الرؤية الحقوق إلى (حق فطري) و(حق مكتسب) ليميّز بينهما في أن الأول قد منحته الطبيعة للإنسان، وتتلخّص جميع أنواعه بحق (الحريّة).

وأما الحق المكتسب فهو ينشأ من الأعمال الحقوقية. ويضيف بأن الإرادة الحرّة تلعب دوراً مهماً باعتبارها منشأ الحق المكتسب في الأعمال الحقوقية، فما يختاره أحد طرفي العقد يمثّل عين العدالة؛ لأنه ليس هناك فرد أبصر من نفس الشخص بمصلحته[1] وعليه فإن اتفاق إرادة الأفراد الحرّة تعدّ الأساس لتعيين إطار ومضمون الاتفاقيات المالية وغيرها، وبعبارة أُخرى في ظل توافق الطرفين سيجد كل واحد منهما أن له سلطة على صاحبه، يمكنه من خلالها مُطالبته بنقل المال أو القيام بعمل ما، هذه السلطة التي تنافي حرمة الشخصية وحرية الإنسان، ظاهراً، لا تقبل التوجيه إلاّ عبر (حاكمية الإرادة) فالطرفان أقدما على الالتزام المتبادل بينهما، من هنا يمكن للقوانين أن تضمن نفوذ الاتفاقية[2]، وهكذا الكلام نفسه بالنسبة للفائدة، فتوافق إرادة المقرض والمقترض، تعد المنشأ لمشروعية وأحقية هذه العلاقة الحقوقية، وعلى فرض تلك الأحقية سعى الاقتصاديون للبحث عن التوجيه العلمي لذلك.

---

(١) من كلمات (كانت) المشهورة قوله: إذا كان الفرد يتخذ قراراً في حق الآخر، فإن احتمال عدم رعاية العدالة قائم دائماً، ولكن عندما يتخذ الشخص قراراً في حق نفسه، فلا معنى لافتراض عدم رعاية العدالة. يراجع: كاتوزيان، فلسفه حقوق (بالفارسية) ص ٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٠.

لقد آمن المجتمع الأوربي بأحقية الفائدة من الناحية القانونية في البداية ثم أخذ الاقتصاديون فيما بعد بتقديم توجيهات وتفسيرات تتراءى أنها علمية.

الفائدة أجرة للنقد

إن الفائدة أجرة للنقد، فلو أن شخصاً اشترى بنقوده بيتاً وآجره فإن من حقه أن يقبض مبلغاً من المال على نحو الإجارة. فالفائدة نوع أجور للنقد، وليس هناك فرق بين إجارة البضاعة والنقود، والواقع أنه لابد في البداية من بيان الفرق الأساسي بين العلاقة القانونية للإجارة وبين القرض، وهل أن النقود تقبل الإجارة أو لا؟ إن الإجارة تعني التسليط على منفعة المال مقابل أخذ الأجرة. ولازم هذه العلاقة القانونية بقاء أصل المال في ملكية المالك، مع انتقال المنفعة للآخر والمطالبة بالأجرة عليها، وفي الإقراض يملّك المقرض المال للمقترض، ويضمن المقترض إعادة مثل ذلك المال بعد مدة، ولازم هذه العلاقة إبدال مال مثلي بالفعل إلى مال مثلي كلي، فإذا كان المال ورقة من عملة موجودة بالفعل فإنها ستتبدل إلى ورقة من نفس العملة كلية، فإجارة النقود وبيعها وشراؤها نسيئة بأكثر من قيمتها يعدّ إجارة وبيعاً للنقود ظاهراً، ولكن في الحقيقة ليس هناك شيء غير القرض، وهكذا الكلام في القرض الربوي، فالمقرض ينتظر عودة ماله وزيادة، دون وجود فرق بين الإجارة والقرض في هذا المورد بالنسبة إلى الفائدة، وبما أن المقترض يمتلك القرض حقيقة في صورة القرض وعليه دفع مثله في المستقبل، من هنا تحتاج فائدة القرض إلى توجيه منطقي وقانوني.

الفائدة وتدارك انخفاض قيمة النقد

من الوجوه التي ذكرت لأخذ الفائدة، الوجه الذي يؤكد على أن التضخم قد يؤدي إلى انخفاض قيمة النقد، من هنا كان من الضروري أخذ

الفائدة لتدارك هذا النقص الحاصل. فعندما يتم دفع مال على نحو القرض فإن هذا المال لا يمكنه أن يحافظ على قيمته في حالات التضخم، بل ستنخفض القدرة الشرائية زمن التسديد، فالفائدة تجبر هذا الانخفاض.

إن المُقرض ربما يدّعي بعد فترة أن ما دفعه قرضاً فقد قيمته، ولابد من تداركه إثر مرور هذه المدة الزمنية ومن المعروف أن القرض «تمليك بضمان»، وهنا يطرح هذا السؤال: ماذا يضمن المقترض؟ هل يضمن القيمة الاسمية للنقود أم القدرة الشرائية لها؟ وقبل الإجابة، يجدر بنا الإشارة باختصار إلى موضوع «المال» وأنواعه.

إن ما يمكن أن يضمنه الآخر من مال على قسمين:

١ ـ المثلي: عبارة عن المال الذي له افراد متشابهة، وبعبارة ثانية، ما كان لأفراده صفات متشابهة كنوع خاص مثل التلفاز أو الأقداح التي يعدّها مصنع ما من جنس واحد، مع اتحاد في اللون والشكل والرغبة، فإذا أتلفها متلف كان عليه دفع ما يشبهها، إلا إذا رضي المالك بالقيمة.

٢ ـ القيمي: عبارة عن نوع مال تختلف أفراده فيما بينها، ولذا تختلف قيمته. فإذا كان المال المقترض مثلياً وجب على المقترض دفع مثله، وإن كان قيمياً ضمن القيمة.

إن النقد الإلزامي مال مثلي وتترتب عليه أحكام المثلي وهو ما عليه مشهور الفقهاء، إلا أن الاختلاف في المضمون، هل القيمة الاسمية أو القدرة الشرائية للنقود؟

أ) يذهب البعض إلى ضمان القدرة الشرائية، ووجوب تدارك انخفاض القيمة دون أن يعدّ من الفائدة، بل هو مطالبة بالحق وهذا المقدار يتعلّق بذمة المدين، وعليه أن يسدد وفقاً للقدرة الشرائية في صورة حدوث التضخّم، وهكذا تكون القدرة الشرائية هي المقياس عند ارتفاعها، فإذا

اقترض الفرد أوراقاً نقدية وتصاعدت قيمتها وقدرتها الشرائية كان عليه مراعاتها لا المقدار الذي اقترضه من النقود؛ وذلك لأن المدين قد اقترض مقداراً معيناً من القدرة الشرائية وعليه إعادة ما يعادلها، فالنقود الإلزامية من المثليات التي تعتبر القدرة الشرائية الموضوع والمقوّم للمثلية فيها، وقد قيل تأييداً لذلك، إن تغيير قدرة الشراء لا يختص بالنقد الإلزامي، بل إن هذه المشكلة قد واجهتها نقود الذهب والفضة سابقاً فربما ارتفعت قدرتها الشرائية أو انخفضت، أو تغيّرت قيمتها السوقية عند تبديل نقد الذهب بالفضة أو العكس، ولم يحرّم أخذ الزيادة ولم يعد من الربا.

ب) وفي المقابل، يعتقد البعض بأن القيمة الاسمية هي الموضوع والمقوّم لمثلية النقد وذلك لعدة أُمور:

١ ـ القدرة الشرائية من عوارض النقد وحالاته، وليست من مقوّماته، فعندما يقترض الفرد مقداراً من النقود الإلزامية فلا يقال عرفاً قد اقترض القدرة الشرائية.

٢ ـ لا تختلف النقود الإلزامية عن الحقيقية من جهة كونها نقداً، وإنما الاختلاف في البعد غير النقدي لها، فالحقيقية بقطع النظر عن جانبها النقدي وقيمة المبادلة فيها، لها قيمة استهلاكية وهي بضاعة حقيقية، وبما أن هناك وجه اشتراك بين النقدين في اتصافهما بقيمة المبادلة فإذا اعتقدنا بأن الفائدة والمقوّم للنقود الإلزامية هي القدرة الشرائية، فيلزم القول به في نقود الذهب والفضة، وعندها يجب تدارك انخفاض القدرة الشرائية في الاثنين، وهو ما لم يُفْتِ به فقيه قط.

٣ ـ جاء في تعريف النقد «القيمة التبادلية للأشياء والتي تكمن قيمتها الاستهلاكية في هذه القيمة التبادلية»، ومنه يتضح أن حقيقة النقد لا تتوقف على قدرته الشرائية، بل ترتبط بأصل القيمة التبادلية لا مقدارها.

٤ ـ ذكرت للنقد ثلاث وظائف و هي: وسيلة مبادلة، معيار مقياس القيمة، مستودع القيمة، وهذا يكشف عن أن مستودع القيمة من وظائف النقد، وليس مقدار مستودع القيمة، لتكون القدرة الشرائية قوام مثلية النقد.

٥ ـ من أجل بيان هل أن القدرة الشرائية للنقد موضوع ومقوم مثليته أو لا، لابد من الإشارة إلى خصائص المال وهي على قسمين:

أ) الخصائص الذاتية: وهي تلك الخصائص الذاتية للبضاعة، بقطع النظر عن منشأ حاجة الإنسان إليها أو مقارنتها بسائر الأموال.

ب) الخصائص النسبية: وهي الخصائص التي تذكر عند المقارنة بسائر الأموال أو في صورة ملاحظة حاجة الإنسان الاستهلاكية لها، من قبيل الملابس التي تقي الفرد البرد أو الحر، أو الخبز، والذي يعتبر الإشباع من خصوصياته النسبية، ومن خصوصيات المال النسبية: الغلاء، والرخص والقدرة الشرائية، فهي لا تغيّر حقيقة المال، بل تجعله ذات قيمة صاعدة أو نازلة حين يقرن بالأموال الأُخرى، ومنه يستفاد مفهوم القيمة النسبية بشكل واضح.

إنّ الخصائص الذاتية للمال يشملها مضمون الآية الشريفة ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾[1]. أي وإن تبتم فلكم أصل مالكم، وبعبارة ثانية، لكم الخصوصيات الذاتية لمالكم. من هنا لو أن فرداً استطاع خفض درجة برودة هواء الشتاء فلا يقال عرفاً إنه قد تصرف في الملابس الشتائية أو سبب في تقليل الفائدة الاستهلاكية للملابس الشتائية، وهذا بخلاف ما لو نشر مواد كيمياوية في الفضاء، مما أدى إلى فقدان الملابس مقاومتها عند مواجهة البرد ففي هذه الصورة يمكن القول بأن تغييراً طرأ على ذات الملابس. وينتج عن ذلك أنّ تغيير قيمة النقد هو إحدى خصائصه النسبية

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٧٩.

باعتباره مالاً مثلياً دون أن يستتبع الضمان؛ لأن الضمان يتعلق بالخصائص الذاتية للمال المثلي فقط، ومنه يُعلم أنّ دليل ضمان نقود القرض في صورة تغيير نقد بلد ما، هو زوال الخصائص الذاتية للنقود الإلزامية إثر تغيّر هذه النقود. فغصب مال مثلي كالنقود الإلزامية وإعادتها بعد الانخفاض الواضح لقيمتها بعد مضي سنوات، سوف لن يكفي تسديد المبلغ المسمى؛ لأنه وفقاً لقاعدة (لا ضرر) لابدّ من تدارك ضرر الفرد، ولكن إذا كان هذا المال دفع على نحو القرض فإنّ المقترض لن يضمن سوى القيمة الاسمية للنقود الإلزامية إثر انخفاضها، فالمقرض قد أقدم على الإقراض، فلا يكون المورد مشمولاً لقاعدة (لا ضرر).

من جهة أُخرى إن نقدية النقد في القيمة التبادلية الخالصة للأشياء، وقيمته الاستعمالية هي نفس القيمة التبادلية، ولذا يمكنه أن يقوم بالوظائف الثلاث، أي وسيلة مبادلة، ومستودع القيمة، ومقياسها، ولن يؤثر انخفاض أو صعود قيمة النقد في تغيير هذه الوظائف. فالقدرة الشرائية لا تأثير لها على حقيقة النقد ووظائفه، ولن تضر في نقدية النقد، وإلا كان من اللازم ذكر وظيفة رابعة له وهي مقدار مستودع القيمة، والتطرق إليها في تعريف النقد، وهكذا إذا كان موضوع مثلية النقد هو القدرة الشرائية، ففي مثل ذلك ينبغي أن يتحمّل المقترض القدرة الشرائية في ذمته وعليه تأديتها، وفي المال القيمي لابد من تسديد ما تعلّق بذمته من قيمة حال القرض لا حال الأداء، فالسؤال الأساسي هو: إذا كانت القدرة الشرائية للنقود هي القيمة التبادلية الحقيقية لها، فالنقود ليس من المثليات، وإنما هي بضاعة حقيقية يجب أن يترتّب عليها أحكام المال القيمي وليس المثلي[1]، بينما لا نجد فقيهاً أفتى بكون النقود من القيميات.

---

(١) ومنها بيع المال القيمي نسيئة بأكثر منه وهو جائز شرعاً، بينما لا يجوز بيع النقد نسيئة كذلك.

إن المقرض رغم علمه بانخفاض القدرة الشرائية وتفويت الفرص يقدم على القرض، وفي نفس الوقت يمكنه أن يقرض النقود التي تتّسم بثبات نسبي في القيمة من قبيل الذهب والفضة، نعم إذا كانت هذه الأموال مغصوبة أو مسروقة، حقٌ للمالك المطالبة بالخسارة بمقدار انخفاض القدرة الشرائية من الغاصب أو السارق.

ويتبين مما مر أن للدولة الحق في طبع وإصدار النقود دون أن تكون ضامنة لانخفاض القدرة الشرائية، إلا أن هذا الحق يتنافى مع مجموع المصالح التي تعد من أهداف الولاية والحكومة، فرعاية هذه المصالح لا يفسح المجال للدولة للقيام بطبع النقود بلا قيد أو شرط.

الفائدة نفقة فرصة النقد

عندما لا يواجه الشيء أو النشاط ذا القيمة حالة ندرة، ويمكن تلبية حاجات الأفراد في أي وقت، سوف لن تكون هناك ضرورة للانتخاب من بين الشقوق المختلفة التي تتصف بالقيم المتفاوتة، وفي هذا الفرض (عدم الندرة)، لا يتصور ضياع فرصة من الفرص، ولكن عندما يمر الوضع بحالة الندرة، فلن تلبّى جميع المتطلبات فتأتي قضية الانتخاب، ونتيجة لذلك يتم قبول حالات وردّ أُخرى، فتكون نفقة الفرصة حاكية عن قيمة الفرص المضيّعة أو الشقوق ذات القيمة المرفوضة فالانتخاب بين المصادر النادرة. فتبرز نفقة الفرصة من قبل الفرد المنتخب أو صاحب القرار، بصورة حكم ذهني، من هنا لا يمكن نقلها إلى آخر أو قياسها من قبل شخص غير المنتخب، وعلى أساس هذا التصوّر فإن نفقة الفرصة ليست نفقة حقيقية؛ وذلك لعدم إمكان انتخاب الشق المرفوض وإن كان له تأثير على اختيار الفرد.

هل يتّسم النقد بنفقة الفرصة؟

إنَّ للنقد باعتباره قيمة المبادلة الخاصة للأشياء، أو القدرة الشرائية العامة، نفقة الفرصة، وتعمل مالية النقد، والذي يعدّ مستودع القيمة مقوّماً لها، على إيجاد قدرة شرائية وقيمة بالقوة للنقود الإلزامية، ونتيجة ندرة النقد لرفع الحاجات التبادلية، فإن الانتخاب من بين الشقوق المختلفة للاستفادة من النقد (إنفاق النقد) يخلق فرصة للنقد وهو أمر ذهني يرتبط بصاحب القرار. إن استعمال النقد في الأُمور الاستهلاكية والخيرية والاستثمارية من شقوق الاستفادة من النقد، ويستتبع كل شق منها نفقة فرصة، وذلك بملاحظة الحكم الذهني للمنتخب.

هل قبول نفقة فرصة النقد بمعنى قبول الفائدة؟

إنَّ نفقة فرصة النقد من قبيل القدرة الشرائية، من علائم النقد وخصائصه وليس هناك ملازمة بين قبولها وتوجيه الفائدة؛ لأن انتقال النقد إلى شخص آخر يؤدي إلى انتقال نفقة الفرصة والقدرة الشرائية وبقية الخصائص الأُخرى، وإثر انقطاع علاقة الملكية الفردية بالنسبة إلى المال الذي كان بحوزته، فلا يمكنه المطالبة بما يقابل نفقة الفرصة، هذا بالإضافة إلى أنها أمر ذهني لا واقعية له، فلا يصح أخذ مال بإزائه تحت عنوان الفائدة، وبذلك لن يترتب على قبول نفقة الفرصة توجيه الفائدة.

الإمساك عن الاستهلاك كتوجيه للفائدة

كان أول من تناول نظرية الإمساك عن الاستهلاك، ناساسينيور (nassausenior)، ثم تكاملت على يد (جون استوارت ميل). وهدف الإمساك من وجهة نظر (سينيور) هو الادخار (فائض الاستهلاك من الدخل)، ثم توجيه المال المدخر نحو إيجاد رأس مال، ويتسنّى ذلك من

خلال الامتناع عن استهلاك الدخل الجاري. ويعني الإمساك من منظار (استوارت ميل) صرف النظر عن حق الاستفادة من الأموال، وهناك جائزة تمنح كفائدة للإمساك عن الاستهلاك بناءً على كلتا النظريتين.

والحقيقة أن المال المتبقي على شكل وجوه، تحت تصرّف الفرد وما زاد عن الحاجة، والذي يسمى إيداعاً بعد تبلور الدخل، يمكن الاستفادة منه خلال أحد طرق ثلاثة:

١ ـ الاكتناز، وهو مذموم من منظار الاقتصاد الإسلامي.

٢ ـ الاستفادة من النقد للرسملة، وبعبارة ثانية، جمع النقد لتحويله إلى بضائع وخدمات، للدخول إلى السوق وشراء أموال للقيام بنشاطات اقتصادية تعتمد العقود الشرعية، لتكون الأسهم من الأرباح، جائزة الإمساك عن الاستهلاك، وهذا ما يمضيه الاقتصاد الإسلامي.

٣ ـ تسخير الأموال الزائدة لتقديمها سلفاً (Loanable Fund)، وقد اعتبر الاقتصاديون الذين حاولوا توجيه الفائدة من خلال نظرية الإمساك عن الاستهلاك (abstinece)، فائدة القرض جائزة للإمساك[1]. إنّ الإمساك وإن استحق الجائزة ولكن تكوّنها يتحدد في إطار قانوني. فانتقال المال عبر القرض، لا يستتبع جائزة إضافة إلى أصل رأس المال في النظام الحقوقي الإسلامي فلم يسمح هذا النظام بالجائزة إلا من خلال عقود الاستثمار، كأنواع المشاركة. فللإمساك جائزة ولكن هذا التوجيه يأبى أن تكون بصورة فائدة قرض لا ربح مشاركة.

---

(١) يعتبر الإمساك عن الاستهلاك دفاعاً ضعيفاً لتوجيه الفائدة من منظار الماركسيين يراجع المصدر التالي تحت كلمة (Abstinence).

The New PALGRAVE, A New Dictionary of Economics, Vol.1 - 4, Edited by : John Etwell & others.

الفائدة والتفضيل الزمني للنقد

التفضيل الزمني، ترجيح زمان على آخر. فإذا فضّل العاجل على الآجل، سمّي (التفضيل الزمني الإيجابي) وعكسه (التفضيل الزمني السلبي)، وأدلة وجود التفضيل الزمني الإيجابي إنما هي عوامل، مثل الخوف من الموت وعدم الاطمئنان بالنسبة إلى المستقبل.

إنّ وجود التفضيل الزمني الإيجابي، يؤدي إلى أن يرُجّح الفرد حيازة المال في الحاضر على المستقبل، وهو يشمل كلا القسمين من المال ـ الحقيقي والاسمي ـ وكان هذا الاصطلاح قد استخدم أول مرة في النصوص الاقتصادية في الأموال الحقيقية ليسري إلى الاسمية منها فيما بعد، ولذا يستعمل هذا الاصطلاح في الاستهلاك عادة. وقد استغل لتوجيه الفائدة في النصوص الاقتصادية المعاصرة، فقد استعمل في الوهلة الأُولى في المدرسة الفكرية النمساوية من قبل بوهم باورك (BohmBawark)، والذي يدّعي بأن منشأ الفائدة يأتي من أننا نفرض بأن الدخل الفعلي يقابل الوعد بالدخل المستقبلي، من هنا وانطلاقاً من التفضيل الزمني يفضّل البعض دفع شيء زائد ليتسلّموا دخلهم في الحال بدلاً من المستقبل. ويعرض باورك ثلاثة أدلة مستقلّة على أن الأفراد يعتقدون بوجود قيمة أكبر للدخل الفعلي بالنسبة إلى المستقبلي منه.

الأول: إن بعض الأفراد يقدّرون أنهم سيكونون أصحاب دخول في المستقبل، وتتحسّن أوضاعهم الحياتية بشكل أفضل، ولكنهم لا يعيشون المستوى المطلوب في العاجل، ولذا يرجّحون بضائع وخدمات الوقت الحاضر، ويتصوّرون أن بإمكانهم في هذا الوقت الاستفادة المناسبة من البضائع وتحقق حياة أفضل؛ إن مثل هؤلاء الأفراد يرغبون باستهلاك مقدار من دخول المستقبل إن أمكن وذلك من خلال الاستفادة من الديون، وهو

ما يجعل الفائدة ذات دلالة بالنسبة إليهم.

إن أهم فرض لباورك يبتني على أن دخل الأشخاص في المستقبل أكثر ثباتاً من الحال، أو مساو له على الأقل، فإذا كان الدخل في المستقبل أقل من الحال (كما في صورة التقاعد)، فلن يكون لتحليله معنى.

الثاني: إن تقويم الدخل المستقبلي، يكشف عن أنه أقل مقداراً من الحال وذلك لأسباب مثل نقص الرؤى، وتحديد الإرادة وعدم الاطمئنان، وبعبارة أُخرى، إن هذه الأسباب تجعل الأشخاص يعتبرون مستقبل حياتهم أقل قيمة من الحال، وإن كان بعض الاقتصاديين وحتى (اقتصاديي المدرسة النمساوية) يشككون في هكذا نظرية، وفي المقابل هناك من يدافع عنها ويعتقد بصحتها في ظل ظروف خاصة، مثل مارشال (Marshall)، وفيشر (Fisher).

يقول مارشال: إنّ هذا الاستدلال مقبول بهذا الشرط فقط، وهو فرض أن الأفراد يرون المستقبل أقل قيمة من الحال، بينما يصدق هذا الفرض في ظروف محددة وبالنسبة إلى بعض الأفراد، وبتعبير آخر، هل تصور كون المستقبل أقل قيمة، ينشأ من سلوك عقلائي أو لا؟ إن مارشال يذهب إلى أنه سلوك عقلائي في بعض الحالات، ويميل فيشر إلى استدلال باورك في ظل هذا الوضع فقط، وهو أن الأفراد يقيّمون المستقبل على أساس تركيبة دخولهم طوال حياتهم، ولذا من الممكن أن يتحقق تأجيل الدخل في الحال أو خصم الدخول المستقبلية، وذلك بملاحظة تركيبة الدخل وبالاستفادة من عامل الفائدة.

الثالث: الأرجحية التقنية للحال بالنسبة للمستقبل، وهذه هي جدوائية رأس المال، وقدرته العملية المحسوسة والتي تؤدي في حد ذاتها إلى إيجاد عامل خصم للقيم المستقبلية بالنسبة إلى الحاضر. يقول باورك بهذا الصدد:

«إذا استعملت البضائع الحاضرة لإنتاج السلع الاستثمارية، فسوف ينتجون بضائع استهلاكية أكثر، بدلاً من الاستفادة من ذلك المقدار من البضائع الاستهلاكية في المستقبل، والسبب في حصول هذه النتيجة هو أن من أهم آثار عدم إنتاج البضاعة الاستثمارية، زيادة دور الإنتاج وهو بدوره يؤدي إلى تناقص الغلة، من هنا فإن قيمة المقدار المحدد للبضاعة في الحال أكثر من قيمتها في المستقبل دائماً»[1]. ومن الطرق الأُخرى التي طرحت معتمدة مفهوم التفضيل الزمني لتوجيه الفائدة ما جاء عن (إيروينغ فيشر) فهو يرى أن مفهومي (الميل) و(الفرصة) بينهما تركيب وتلاق، ويحققان الأساس لوجود الفائدة، أما بالنسبة لمفهوم (الميل) فهو يعتقد بأن الأفراد يقومون بتوزيع واستهلاك دخولهم الحالية والمستقبلية وفقاً للظروف الآتية، ومدى الاطمئنان أو عدمه فيما يرتبط بهذه الظروف، بشكل متناسب، وبعبارة أُخرى، (الميل) يعني (عدم التأني) أو (التعجيل) في الاستهلاك.

والعامل الآخر الذي له تأثير في تصميم الفرد، هو أصل (الفرصة) أو نسبة الناتج إلى النفقة، وبعبارة ثانية نفقة تبديل الدخول الحالية إلى دخول مستقبلية. إن فيشر يسعى من خلال هذين المفهومين لإثبات أن سعر الفائدة يحصل في كل مجتمع نتيجة لتلاقي منحني (الميل) ومنحني (الفرصة) إن منحني الميل هو من قبيل منحني السواء للاستهلاك، يعتمد على الأعمدة البيانية، ويوضح تبادل الدخل الحالي بالمستقبلي، ولذا فهذا المنحني يظهر بصورة محدّبة، ويحكي منحني

---

(١) لقد استخدم (كارل منجر) مؤسس المدرسة النمساوية ومبدع مفهوم (التفضيل الزمني) هذا المفهوم في خصوص نظرية القيمة، ولم يقم بتسريته إلى الفائدة. وعندما قام (باورك) أحد أتباعه باستعماله في نظرية الفائدة، حذف منجر هذا البحث من الطبعة الثانية لكتابه (أُسس الاقتصاد) (Principes ofEconomics). لقد ألف باورك في سنة ١٨٨٤ كتابه (رأس المال والفائدة)، فوضّح فيه نظرية التفضيل الزمني دائرة المعارف بالجريو، ج ٤، ذيل اصطلاح (التفضيل الزمني).

الفرصة في الأعمدة البيانية التبادل التقني للإنتاج، أي يرسم كيفية تبديل الدخل الحالي في عمود، والدخل المستقبلي في عمود آخر.

فإذا كان انخفاض المنحني في نقطة تماس منحني الميل إلى الاستعمال، ليكون منحني الفرصة على تماس بها فهو يعبر عن سعر الفائدة من وجهة نظر فيشر، كما أن منحني هذا الخط من حيث القدر المطلق، إن كان أكثر من واحد فيدل على وجود تفضيل زمني إيجابي، وسعر فائدة إيجابية في المجتمع، وإذا كان منحني الخط مساوياً للواحد، فسوف لن تكون هناك فائدة في المجتمع، وسيتساوى الدخل الحالي والمستقبلي، وأما إذا كان الانحناء أقل من واحد فإن التفضيل الزمني سلبي والدخول الحاضرة أقل من المستقبل.

وقد اتضح مما ذكره باورك وفيشر، أن فلسفة وجود الفائدة بحث مستقل عن التفضيل الزمني.

هل للنقد تفضيل زمني من منظارنا؟

بما أنّ الإنسان موجود يطلب الأشياء المادية دائماً كما يشهد بذلك القرآن، ويحاول التمتع أكثر بالماديات، وأن الأموال الحقيقية والاسمية مظهر للحالة المادية، من هنا يرجّح الأفراد الحصول على أكبر مقدار من النقد (المال الاسمي) ويفضّلون كسب المال في الحال إذا كان من المقرر الوصول إليه. فللنقود تفضيل زمني إيجابي، وهذا العنوان يشمل جميع الأموال الاسمية والحقيقية من قبيل الدخل والاستهلاك و.. .

وعليه فإن التفضيل الزمني لا يختص بالنقد، بل يبرز بوضوح في البضائع الحقيقية في السوق، حيث هناك فرق بين قيمة البضاعة نقداً أو نسيئة، حتى قيل في مقام الاستدلال (وللأجل قسط من الثمن)، وإن كان هذا الأمر لا يمكن تسريته للنقد؛ لأنه ليس بضاعة.

هل يمكن كون قبول التفضيل الزمني للنقد أساساً لتوجيه الفائدة؟[1].

رغم ما بذله الاقتصاديون من أتباع الاقتصاد الحر لجعل التفضيل الزمني أساساً لتوجيه الفائدة اقتصادياً، إلا أنهم غفلوا عن الحاجة إلى إطار قانوني صحيح لترجيح النقد في الحاضر بالقياس إلى المستقبل.

إن بإمكان الفرد بذل جهود كبيرة والعمل والتكسب، بما يوفّر دخل سنواته المقبلة في مدة قصيرة، وذلك من خلال الخوض في عدة أعمال، ولكن عندما ينتقل ماله إلى شخص آخر من خلال القرض، فليس من حقه من ناحية قانونية المطالبة بالزائد، لانقطاع علاقة المالكية، مضافاً إلى أن بيع النقد نسيئة باعتباره مالاً اسمياً مثلياً، له حكم القرض، من هنا فإن دراسة وتحليل التفضيل الزمني في إطار قانوني تكشف عن عدم إمكان توجيه الفائدة، وبعبارة أُخرى، إن التفضيل الزمني بصور مُختلفة يثبت أن للنقد رجحاناً على النسيئة، ولكن هذا لا يعني أن تداول النقود نقداً لابد أن يتم بصورة مشاركة أو قرض ربوي ولحقيقة أن النظام القانوني في المجتمع يأخذ على عاتقه تحديد هذا الأمر.

الفائدة باعتبارها معدل سعر الربح

إنّ إحدى التوجيهات الاقتصادية للفائدة، هي أن الفائدة تمثّل معدل سعر الربح في النشاطات الاقتصادية المختلفة. وبما أننا في التقديرات الاقتصادية والنشاطات الاستثمارية نحتاج إلى سعر يكون دليلا للمستثمر يحدد عوائد النشاطات الاقتصادية، فإننا نضع حداً متوسطاً من سعر الربح في النشاطات الاقتصادية المختلفة ونسميه الفائدة.

---

(١) المقصود من الفائدة، أخذ زيادة في الإطار القانوني للقرض.

وقبل التعرض للإجابة عن التوجيه المذكور، ينبغي المرور على النصوص الاقتصادية المرتبطة بهذا الموضوع. إن العلاقة بين سعر الفائدة وسعر الربح من أهم مواضيع الاقتصاد السياسي والتي مازالت محل مناقشة وبحث الاقتصاديين، وهي من الأبحاث البكر حتى الآن، لاسيما لم يتم تقديم نظرية مناسبة عن الربح إلى هذا الوقت. والنظرية الفضلى لبيان العلاقة هي ما كانت مطروحة منذ زمن (آدم اسميث)، والتي تؤكد على أن سعر الفائدة إنما يحدد بشكل مستقل ومع العوامل النقدية. ويدع (ريكاردو) هذه النظرية التي تؤكد على أن أسعار الربح تعيّن سعر الفائدة دون أن يدافع عنها وإن أخذ بالتشكيك في استقلال أسعار الربح وسعر الفائدة فيما بعد، إثر دراسة الأسواق النقدية ومؤشر سعر الفائدة الطبيعية في هذه الأسواق، والعلاقة بين سعر الفائدة النقدية وسعر الفائدة الحقيقية، ليأتي (توك) (Tooke) و(جون استوارت ميل) فيعتقد بأن سعر الفائدة يمكن تعيينه بصورة مؤقتة ودائمة من خلال عوامل مستقلة عن أسعار الربح.

لقد أدّت هذه الأبحاث في المدرسة الكلاسيكية بشكل تدريجي إلى بلورة هذه النظرية، وهي أن سعر الفائدة وسعر الربح يعمل كل واحد منهما مستقلاً عن الآخر. ويذهب (كارل ماركس) إلى استقلال تعيين سعر الفائدة عن سعر الربح، وأن تحديد ذلك يتم على أساس عناصر تاريخية، فماركس لا يعتقد بوجود ارتباط بين سعر الفائدة وسعر الربح كتوك وميل[1]. وقد استعمل الاصطلاحان بمعنى واحد منذ ظهور أصحاب المدرسة الحديّة، فادعى فولارتون (Fullarton) و(جيمس ولسون) ترادف سعر الفائدة وسعر الربح وذلك لتحققهما في آن واحد. ويعتبر كتاب (رسالة حول النقد) لجون

---

(١) Palgrave, Vol. 2, p. 877.

ميَنارد كينــز والذي ألّفه سنة (١٩٣٠) خير من تعرض إلــى بعـض جوانــب نظرية المدرسة الحدية في مسألة العلاقة بين أسعار الفائدة والربح. ففي هذا الكتاب تم التفكيك بين القطاعات النقدية والحقيقية للاقتـصاد، ولكــن بعـد عامين أي في (١٩٣٢) أنكر كينـز فـي كتابـه (النظريـة العامـة فـي العمالـة والفائدة والنقد)، صحة التفكيك بين القطاعين الحقيقي والنقـدي للاقتـصاد، وعلى أساس نظرية كينـز الجديدة ارتبط سعر الربح بـسعر الفائـدة، وذلـك لاعتقاده بنظرية (إنتاج النقد)[١]. ووفقاً للنظرية المذكورة فإن العوامل النقدية يمكنها أن تحدّد أسعار الربح مباشرة.

ويتبين مما سلف، أن الاقتصاديين بين معتقد باسـتقلال سـعر الفائـدة عن سعر الربح، وبين قائل بأن أسعار الفائدة عامل لتحديد سعر الربح وليس العكس. وأما القول بترادف أسعار الفائدة والربح فليس هنـاك مايـدل عليـه بشكل مقبول ليتم التعرّض له خصوصاً في الكتب الاقتصادية. إن أهم عنصر للتمييز بين سعر الربح وسعر الفائدة هو عدم الضمان بحيـث يمكـن القـول بأن الفائدة عائد مضمون والربح عائد غير مضمون، وفيه شيء مـن الإبهـام، فلا معنى لترادف هذين الاصطلاحين لاسيما عندما نعلـم أن الـربح يـرتبط برأس المال، وينشأ عن الاستثمار خلافاً للفائدة التي تتعلق بالنقد وتنشأ عن القرض الربوي، ولقد كان عدم التفكيك بين الفائدة والربح من قبـل بعـض الاقتصاديين أحد العوامل الأساسية لإبهام نظرية الـربح وعـدم القـدرة علـى تبديد حالة عدم الوضوح إلى وقتنا الحاضر.

إنّ الخلط بين مفهومي الربح والفائدة أدى إلى أعتبار نظرية الامـساك عن الاستهلاك، نظرية الربح والفائدة، بينمـا قلنـا فـي المباحـث الـسابقة إن

---

(١) Monetary Theory of Production.

نظرية الإمساك عن الاستهلاك يمكن أن تكون مقبولة لتوجيه الربح، ولكنها ليست كافية لتوجيه الفائدة أو إمكان تحقق الربح بشكل فائدة، أو في عائد رأس المال بصورة مشاركة، فتعيين الفائدة باعتبارها ربحاً يحتاج إلى إطار قانوني خاص يجعل من الفائدة حقاً مقبولاً.

فإذا قيل لابد من تحديد استثمار متوسط من أسعار الربح من أجل إيجاد مؤشر للمستثمر، ومعرفة مستوى العوائد فنحن لسنا نخالف هذا الكلام، شريطة أن لا يكون متوسط أسعار الربح معياراً لتحديد فائدة القرض، وإنما يُقبل في الاقتصاد الإسلامي بمقدار ما هو مؤشر للاستثمارات وحاك عن مستواها، ولكن إذا أخذ متوسط أسعار الربح باعتباره فائدة للقرض فسوف لا يخلو من إشكال من ناحية منطقية هذا بالإضافة إلى عدم إمكان دخوله ضمن إطارنا القانوني.

منشأ ظهور (الحق) من وجهة نظر فلسفة القانون في الغرب والإسلام

يعتبر تعريف الحق ومنشأ ظهوره، من أهم مباحث فلسفة القانون. فقد تناوله سقراط وإفلاطون وارسطو[1]، وكان موضع دراسة الحقوقيين وفلاسفة القانون منذ أمد بعيد وإلى يومنا الحاضر. ورغم اختلاف هؤلاء في بيان حقيقة العدالة وماهيتها ومعيارها ـ والذي هو الحق ـ لكنهم أجمعوا على قبول العدالة بشكل عام، وربما عبّروا عنها بـ (الدين الاجتماعي)[2]. ولم يستطع التخلف عن ذلك حتى أصحاب المدرسة الوضعية الذين كانوا يؤكدون دائماً على تجريد القانون عن القيم ويدرسونه كعلم مجرد، فقد

---

(١) أرسطو، سياست، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت؛ مجموعة آثار أفلاطون، ترجمه إلى الفارسية رضا كاوياني و محمدحسين لطفي، نشر ابن سينا ١٣٤٩هـ شمسي، المقدمة.

(٢) الدكتور كاتوزيان، فلسفه حقوق، ص ١٣٤.

تطرّقوا للعدالة كأصل لا يمكن غض الطرف عنه، وينبغي رعايته؛ وذلك لأنهم فسّروا العدالة بالصلح الاجتماعي والطريقة التي يمكن أن ترسم تعاون الأفراد فيما بينهم. فاللازم التأكيد على ما يؤدي إلى رضا الأشخاص سواء كان أكثر من حقهم أم أقل[1].

وبعبارة أُخرى، إنهم يعتقدون بأن دافع مطالبة الناس بالعدالة إنما هو رفع الحرمان، فإذا لم يمكن لذلك المقدار الذي يعدّ حقاً لهم أن يلبّي حاجاتهم تجدهم يطالبون بأكثر منه، وإذا وصلوا إلى مطلوبهم، فلا يهمهم بأن حقهم كان أكثر أو أقل. إذاً لابد من أخذ الحقائق الاجتماعية بنظر الاعتبار، ووضع القانون على أساس الأوضاع والظروف ليتحقق في ظله النظم والانسجام المطلوب للوصول إلى التعاون الاجتماعي. فما لم يلاحظ المقنن القيم الاجتماعية، فسوف ينتهي ذلك إلى الاستغلال والمحورية والديكتاتورية.

إن المدرسة الوضعية وإن كانت تعتقد بأن القيم المدّعاة من قبل أتباع القانون الطبيعي لا يمكن إثباتها علمياً وتجريبياً، وليس من الممكن تقديم معيار محدد ومقبول لدى الجميع للعدالة و(الحق) والقيم الأُخرى؛ بيد أنه لا حيلة من الناحية العملية سوى قبول العدالة كأساس عام لرسم الاتجاه للمقنن، وفي الأخير حصول تعادل نسبي في تحديد سهم الفرد، بحيث يمكن للجميع بلوغ أهدافهم الاجتماعية[2].

إن هذه الحركة التي حملت اسم (تجديد حياة القانون الطبيعي)،

---

(١) جورج غورويج، درآمدي بر جامعه شناسي حقوقي، ترجمه إلى الفارسية حسن حبيبي، ص ٢١.

(٢) هاني كلسن، نظريه عمومي حقوق ودولت، ترجمه إلى الفارسية حسين تمدن (النسخة الخطية لمعهد بحوث الحوزة والجامعة)، ص ٩.

موضع قبول أكثر الحقوقيين (من الوضعيين وغيرهم) في الوقت الحاضر، ولذا يعتقدون بأن على المقنن ضمن ملاحظته الظروف والأوضاع الاقتصادية، السير في عمله نحو التعادل النسبي للدخول، وإمكان توفير حاجات الجميع؛ ليدفع بالأفراد نحو الحضور الفاعل في الميدان مما يحول دون بروز الاستغلال والديكتاتورية. والقانون المثالي هو ذلك القانون الذي يهتم بالقبول العام إضافة إلى حقائق الحياة الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، فإن أصل حاكمية الإرادة والتي كان يراها أتباع القانون الطبيعي بصورة فردية منذ أمد بعيد ـ ويؤكدون على أن بإمكان الأفراد أن يصمموا بالنسبة لأنفسهم، وأن مهمة الدولة تقتصر على الإشراف لتطبيق الاتفاقيات القائمة بين الأفراد ـ تطرح اليوم باعتبارها تمثل إرادة جماعية. من هنا، فإن الطريقة التي تحظى بالقبول العام لا يمكن تغييرها وفقاً للفلسفة النظرية للدول أو أي موقع آخر[1]. فإذا ما صوتت الجماهير على قانون، فعلى السلطة التنفيذية تطبيقه دون أخذ أو رد، إلاّ إذا أحسّ الناس بضرورة التعديل، وذلك لوجود تحولات حاكمة على الحياة الاجتماعية.

وعليه، فليس هناك معنى للحق والعدالة سوى إرادة الناس، فكل ما يرغبون به يعد حقاً ولابد من القيام به. وقد ارتضوا القرض الربوي في علاقاتهم المالية، ولذا فإن دفع الفائدة بالمقدار المعقول، أمر عادل وصحيح، وليس بإمكان الأحكام الدينية منع هذا الميل العام، والذي يمثل قانونية فائدة النقد وكونها حقاً، لاسيما وأن الوضعيين يجعلون قيمة القانون وحتى المعرفة و.. مرتبطة بمقدار ما يعودان بالفائدة العملية للناس. وبعبارة أُخرى، لابد أن يكون القانون في خدمة الأفراد وليس العكس، فإذا خالف القانون

(١) بل روبيه، تنوري عمومي حقوقي، ترجمه إلى الفارسية علي نوري (النسخة الخطية لمعهد بحوث الحوزة والجامعة)، ص ٣٥.

مصلحتهم فليس من الضروري تنفيذه. وما نحن فيه من هذا القبيل. وقد أطلق (كلسن) الحقوقي النمساوي. على هذه النزعة ـ التي لا تنفك عن القانون المعاصر، وتخلي القانون من القيم ـ اسم (مدرسة القانون المجرّد)[1].

والنتيجة أن إرادة وطلب أفراد المجتمع يعدان الميزان للحق باعتباره معياراً للعدالة وفقاً للرؤية القانونية الغربية، فإذا صبّ العقد في مصلحتهم تبانوا على قبوله، وكان على المقنن جعل هذه الرغبة أساساً للقانون ليصوغها بشكل يلزم أتباعه. ففي الحقيقة، إن على المقنن إثر توافق الإرادة الحرّة لطرفي العقد، قبول حصول سلطة لأحدهما على الآخر، وبذلك يكون لها الحق في نقل المال وانتقاله أو المطالبة بالقيام بعمل ما، وهذه السلطة لا يمكن توجيهها إلا من خلال حاكمية الإرادة؛ لأن كل واحد منهما أراد أن يتعهّد أمام الآخر. ونتيجة احترام هذه الإرادة تعمل القوانين على إيجاد أرضية لنفوذ الاتفاقيات والعقود. ويتضح مما ذكر، أن منشأ الاختلاف بين الإسلام والأُسس القانونية الغربية هو أن الإسلام يعتبر عقد (القرض) تمليكاً على نحو الضمان، خلافاً لما عليه الغرب حيث لا يرتضي هذا التعريف للعلاقة الحقوقية القانونية. فالتفاوت بين المدرستين ينطلق من نوع النظرة لفلسفة القانون، فالغرب يؤكد على الرغبة البشرية، فهي التي تحدد الحق عنده، وقد تعلقت في أن يكون المستلف ضامناً لتسديد الفائدة بالمستوى المعقول، بالإضافة إلى ضمان رأس المال. إلا أن حقيقة الحياة الاجتماعية للإنسان تقتضي أخذ الملاحظات التالية في منشأ ظهور الحق وتعيينه:

---

(١) النظرية العامة للقانون والدولة، ص ١٩.

١ ـ لابد من التعادل في الحق، بمعنى عدم جعل فرد أو طبقة خاصة تعيش الضيق أو تعاني من الويلات أو تمنح مزايا غير متعارفة. فكلما حددت القوانين الفرد في مقابل المجتمع واعتبرته مكلفاً مسؤولا، فمن اللازم ترتّب حقوق له على عاتق المجتمع أو الأفراد الآخرين بما يناسب ما تفرض عليه من حقوق.

٢ ـ إن الحق إنما يقرر من أجل تنظيم العلاقات الاجتماعية، وتحقيق مصالح ومنافع جميع أبناء المجتمع؛ ليكون الترابط الاجتماعي رصيناً في ظل ذلك أكثر فأكثر، فتسود السعادة، ويعم الخير. من هنا، ينبغي في كل حق أن يتّسم بنوعين من الشمول والعمومية.

أ) من حيث التوجّه إلى جميع الأفراد والطبقات والجماعات، وتحقيق مصلحتهم بأمرهم.

ب) من حيث البعد الاجتماعي، وهو أن تنسجم كل مصلحة مع المصالح الأخرى، فلا يؤدي الاهتمام ببعضها إلى تجاهل أو تضعيف أخرى، ومن البديهي أن تشخيص الحق لتأمين جميع مصالح الإنسان في الأبعاد الحياتية المختلفة وتحديد الأهم والأصح عند التعارض بحاجة إلى الإحاطة العلمية بجوانب حياة البشر، وهو ما لا يتسنّى للإنسان العادي.

٣ ـ إن أهم خاصية لتعيين الحق هي انسجامه مع التكامل المعنوي والهدف النهائي لخلق الإنسان؛ وذلك لأن له أبعاداً وجودية متنوّعة، وهي وإن أمكن تفكيكها من الناحية النظرية إلى حدّ ما (كالبعد الجسماني، والروحي والفردي والاجتماعي والعاطفي والعقلاني و..)، ولكنها لا تقبل التفكيك في الواقع الخارجي أبداً. فالإنسان في الخارج له وحدة، وهناك ارتباط وثيق وانسجام بين هذه الأبعاد، بحيث لا تتأتى دراسة بُعد دون آخر من الناحية العملية، فالمطلوب أخذ ترابط الأبعاد، والتأثير والتأثر المتقابل

فيما بينها في تعيين الحق بنظر الاعتبار، ليمكن توفير أكثر المصالح ـ مهما أمكن ـ في ظل ذلك. والمقنن لا يتسنّى له ملاحظة انسجام كافة الأبعاد، إلا إذا كانت هذه الأبعاد والهدف النهائي لخلقته وارتباطها بالهدف، معلومة له بشكل دقيق، هذا أولاً، واستطاع التخلّص من الغفلة، والنسيان، وتأثير الدوافع الفردية والجماعية، وغيرها عليه ثانياً، وهو ما لا يتحقق له، لاسيما وأنه لا يمتلك سوى المعرفة النسبية والمحدودة للعالم ولأبناء جنسه، وليس له القدرة الكاملة على التحرر من تأثيرات الدوافع المختلفة. من هنا، لا يمكنه تحديد الخصائص المذكورة بدقة لتعيين الحق ووضع القانون، ومنه يعلم أن هذا الحق من شؤون الخالق العالم المطلق والمحيط بجميع الحاجات والأبعاد الوجودية للإنسان، والحكيم الذي لا يخضع لتأثير مؤثر عليه، فهو الذي يحدد الحق ويرسم معيار العدالة. قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، وقال عزّ اسمه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1].

فأساس الاختلاف بين الإسلام والغرب في القرض الربوي، يرجع إلى عدم اعتبار إرادة الأشخاص منشأ لتعيين (الحق) في الإسلام. فليس لرغبة الأفراد دخل في مشروعية تقاضي الفوائد على القرض أو كون الفائدة حقاً وإنما المنشأ لتعيين (الحق) إنما هو الإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى، والتي تعدّ الدخل الحاصل عن طريق المضاربة و البيع والإجارة... حقاً، فإذا تحقق من خلال ربا القرض، فهو ظلم وليس بحق، وهو ما يدركه العقل عند الالتفات إلى المفاهيم الموضوعية للربا. وعلى هذا الأساس، ينبغي بيان هذه المفاهيم، لتوفّر الأرضية المناسبة للقيام بالتحليل المنطقي (لعدم أحقية الفائدة).

---

(١) سورة المائدة، آية ٤٥.

بيان المفاهيم الموضوعية للربا

مفهوم المال

إن كل شيء تكون له فائدة ومنفعة ويلبّي حاجة من حاجات الإنسان المختلفة أولاً، ويتّصف بالندرة النسبية ثانياً، تتعلق به الرغبة والمطلوبية والعرض والطلب. وبالنتيجة له مالية وقيمة تبادلية، والنقد في ظل اعتبار الدولة والقبول العام بغية القيام بوظائفه الثلاث: «وسيلة مبادلة، ومقياس القيمة، ومستودع القيمة» له فائدة ويتمتع بخاصية الندرة النسبية، من هنا فله مالية.

المثلي والقيمي

إن خصائص البضاعة لها تأثير في قيمتها الاستعمالية والتبادلية، فلون القدح وجنسه ونوعه ـ مثلاً ـ تؤثر بلا شك، فإذا كانت السلعة التي لها هذا النوع من الصفات لها مصاديق ونماذج كثيرة سميت مثلية، وإذا لم يكن لها ما يشاركها في الأوصاف كانت قيمية. ومن المتعارف أن تكون بضاعة مصنع ما تشترك في الخصائص المذكورة، ولذا فهي مثلية. والنقد مثلي؛ وذلك لأن خصائصه التي تكوّن ماليته موجودة في مصاديق ونماذج كثيرة. ومن الطبيعي أن شكل أو حجم العملة من قطعة دينار لا يؤثر في ماليتها، بل إن ماليتها في كونها نقداً وقيامها بوظائفها، من هنا تشترك القطعتان من العملة الواحدة في القيمة وإن كان هناك اختلاف في لونها وحجمها.

المال العيني والذمي (الكلي)

الذمة أمر اعتباري، يعتبرها الناس في علاقاتهم الاجتماعية لتحقيق ما يرومون، من قبيل تسهيل المبادلات وغيرها، وفي ظل هذا الوضع المناسب يمكن ملاحظة المال في إطاره (الكلي) لتتعلّق به المبادلة. وقد اعتبر أفراد المجتمع لكل فرد ذمة يمكن أن يتعهّد صاحبها بدفع مال ليس له وجود

عيني في الحال إلى الطرف الآخر. إن هذه الأموال ليس لها وجود عيني، فهي في ذمة الفرد فقط ولذا لا يمكن أن تكون مولّدة، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى يأخذ صاحب الذمة تسديدها على عاتقه، فهذه الأموال مضمونة وليست عرضة للضياع أو السقوط. إن النقود الاسمية في صورة كونها نقداً، مال عيني في ملكية المالك ويمكن إستثمارها، وأما الديون من النقود فهي نقود (كلية) يسجّلها المصرف في حساب الدائنين ويضمنها لهم، ويأخذ على عاتقه تسديدها، ولا تقبل الزوال، ولها وجود ذمي و(كلي).

القرض والبيع

يشترك القرض والبيع في جهتين، ولعل هذا الاشتراك كان هو السبب في حصول تصور لدى البعض في العهد الإسلامي الأول، بعدم وجود فرق بينهما[1] وهاتان الجهتان هما:

أ) إن كلا العقدين يفيد التمليك، ففي القرض يجعل المقرض المال في ملك المقترض، وهكذا البيع، فإن البائع يملّك المشتري المال.

ب) إن عنصر التمليك في كلا العقدين يتضمن تعهّد التسديد، فالمقرض لا يهب ماله للمقترض، وهكذا البائع لا يدفعه مجاناً للمشتري.

ولكن هناك فرق أساسي بين هذين العقدين يكمن في عدم كون القرض مبادلة بين مالين مختلفين، خلافاً للبيع؛ وذلك لأن القرض تمليك على نحو الضمان، والمقرض قد حوّل ماله العيني والنقدي إلى (كلي) وفي الذمة، فالمقترض قد تعهد بتسديد ما في ذمته بعد مدة، وهو يكشف عن أن القرض ليس مبادلة أو طلب ربح، وأما في البيع فهناك مبادلة مال بمال

---

(١) ﴿قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع﴾ سورة البقرة، ٢٧٥.

ورغبة لدى كل واحد من طرفي المعاملة في أن يحصل على أكثر مما دفع. من هنا يجب على المتعاملين أن يكونا على علم بمقدار المالين المتبادلين وأوصافهما. وعند اختلال المبادلة بين العوضين فمن حق المغبون اختيار الفسخ، ومن الضروري أيضاً ذكر العوض في المعاملة، بينما لا نحتاج إلى كل هذه الأمور في عقد القرض.

إن في البيع تمليكين، والعلقة القائمة بينهما، إنما هي إرادة الطرفين، ومفهوم المبادلة متحقق في المقام؛ ولكن لا وجود لهذه العلقة في القرض لأنه تمليك لمال ليكون المقترض مديناً بمثله، وعليه تسديده[١].

تحريم الربا

ذكرت الأبحاث الفقهية تحديدات للعقود والقرض الربوي للحؤول دون استغلالها أو اعتماد حيل قانونية، نشير إلى بعضها:

تحريم ربا المعاملة

يتحقق ربا المعاملة في صورة اتحاد البضاعة وقيمتها في الجنس أولاً، وكونهما من المكيل أو الموزون كالحنطة والشعير والرز وغيرها ثانياً، فلو باع مئة كيلو غراماً من الحنطة بمئة وعشرين كيلو غراماً منها ـ نقداً كان البيع أم نسيئة ـ فهو ممنوع ويطلق عليه (الربا المعاملي).

والنكتة الجديرة بالبحث أنه لو لم يكن هناك منع بالنسبة إلى الربا المعاملي لما كان هناك معنى لمنع ربا القرض في بعض الموارد؛ وذلك لوجود بضاعة ثابتة القيمة بين السلع الموزونة والمكيلة في كل وقت، فمن يسعى للحصول على دخل من خلال القرض الربوي، تجده يقوم بمبادلة

---

(١) يراجع: المكاسب، ص ٨٠

نقوده بهذه البضائع، ثم يبيعها بثمن أعلى مما اشتراها، ولكن بصورة نسيئة فيصل إلى ما يبغيه من خلال هذا الطريق؛ وهذا الكلام لا يرد بالنسبة إلى المعدود؛ وذلك لعدم وجود مشابه له غالباً، فلا يباع نسيئة، ولا يمكن العثور على مثله مما تكون قيمته أزيد، من هنا يمكن أن يقال: إن إحدى الحكم في تحريم ربا المعاملة هي عدم تبدله عبر طريق مختصر وسهل إلى ربا القرض[1].

شروط بيع الذهب والفضة

ذكر الفقهاء شرطين لبيع الذهب والفضة:

١ ـ لابد من التساوي من حيث المقدار في بيع الذهب بالذهب، والفضة بمثلها وإن اختلف عيارهما، فلا يمكن بيع مثقال من الذهب بمثقال وغرامين من الذهب؛ لعدم تحقق شرط المساواة، سواء كان الذهب والفضة مسكوكين أم لا، كما إذا تم مبادلتهما باعتبارهما بضاعة.

٢ ـ أن يتحقق التبادل بصورة نقد لا نسيئة فلا بأس بدفع مقدار أكبر من الفضة في مقابل ذهب أقل، شريطة حصول التسليم والتسلّم في نفس الوقت.

ومن خلال التدقيق في الشرطين نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن الشرط الأول يمنع من ربا المعاملة ويحول الثاني دون ربا القرض؛ وذلك لأنه لو لم تكن المبادلة في الذهب والفضة نقداً، لأمكن بيع المسكوك من الذهب بالمسكوك من الفضة نسيئة، والحصول على فضة أكثر من القيمة الفعلية للذهب في إطار بيع الذهب والفضة بصورة مؤجلة.

من هنا ينبغي التساوي في مبادلة الذهب أو الفضة بالمثل من حيث

---

(١) المطهري، مرتضى ربا، بانك، بيمه ص ٧.

المقدار، وعلى أساس هذا الشرط سوف لن يتم الوقوع في ربا المعاملة، فإذا أبدل الذهب بالفضة يجب أن يكون ذلك نقداً؛ لأنه لو كان من البيع والشراء المؤجّل لأدّى إلى ربا القرض[1].

بيع البضاعة نقداً المشروط بالشراء نسيئة

ربما اعتمد البائع والمشتري طريقة للفرار من الربا، وذلك بأن تباع البضاعة نقداً أولاً ثم تباع نسيئة، على أن يكون البيع الأول مشروطاً بالبيع الثاني، كما لو باع شخص سيارة إلى آلاخر نقداً واشترط عليه في نفس العقد شراءها منه نسيئة بأكثر من قيمتها نقداً. والنتيجة أن هذين البيعين والشراءين عندما يكونان مرتبطين من خلال الشرط، فسوف يجعل مشتري السيارة يدفع الثمن نقداً ليطالب بعد فترة بأكثر من ذلك المال.

إن هذا النوع من البيع والشراء والذي ينتهي إلى الربا ممنوع عند الفقهاء، وفي الحقيقة إن هذا المنع يعد حريماً للربا، وقد سعى الشارع من خلال ذلك الحيلولة دون الوقوع في الربا.

تحليل عام حول الطبيعة القانونية للقرض

إن هناك بعض القضايا يدركها الإنسان بعقله وفكره، فمثلاً، يدرك بشكل منطقي وطبيعي أن من يملك رأس المال فله أرباحه ومنافعه، وهكذا يتحمّل خسارته. فإذا أقرض ماله لشخص ـ كما بيّن في تعريف القرض ـ فسوف يملكه المقترض، وله أرباحه التي تحصل في ملكه ولا علاقة للمقرض بها. وإذا تلف فهو من مال المقترض وعليه تدارك الخسارة وليس على المقرض شيء؛ لأن التالف مال المقترض. وأما مال المقرض فهو رأس المال الموجود في (الذمة) والذي يثبت ضمانه ولا يقبل الزوال، وبعبارة

---

(١) الصدر، السيد محمد باقر، البنك اللاربوي في الإسلام، ص ١٤٧.

أُخرى، إن رأس المال الذي يدخل النشاطات الاقتصادية، من الممكن أن يعود بالربح، وقد يؤول إلى الخسارة، وعندما يتم إقراضه يملكه المقترض، وتترتب عليه جميع آثار ونتائج الملكية أيضاً، فكما أن الخسارة تتوجه على المقترض في القرض ـ في صورة التلف ـ فكذلك الربح له. وليس من المنطقي بالنسبة للمقرض أن يطالب بالزيادة في صورة وجود ربح في المال الذي أقرضه، ويدعي عدم التزامه بشيء في صورة الخسارة.

فطبيعة القرض القانونية تقتضي منطقياً أن يكون القرض على نحو (القرض الحسن) دائماً، كما أن طبيعة المشاركة المنطقية تتطلّب عدم الفصل بين الربح ورأس المال.

* * *

التخريجات الفقهية للمعاملات البنكية

القسم الأول

السيّد محمد باقر الصدر
بقلم: السيد عبدالهادي الشاهرودي

البحث الحالي عبارة عن محاضرات رمضانيّة ألقاها المفكّر الإسلامي الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر على طلّابه في النجف الأشرف ابتداءً من ليلة السبت ٤/رمضان/١٣٨٩هـ وفرغ من إلقائها في ٢٩ منه، وذلك في إطار تدوين كتابه (البنك اللاربوي في الإسلام) الذي نشر في هذا العام، والذي لم تسمح طبيعته باستعراض بعض جوانب الموضوع بالنحو المتعارف في الدرس الفقهي المتّبع في الحوزات العلميّة، فسعى المصنّف إلى سدّ بعض هذه الثغرات من خلال ملحقات الكتاب ومن خلال هذه المحاضرات التي لم تستوعب كلّ ما وعد المصنّف ببحثه.

يُشار إلى أنّ هذه المحاضرات كانت قد دوّنت في محضر الدرس من قبل السيّد عبد الهادي الشاهرودي الذي تفضّل بنسخةٍ عنها إلى «المنهاج»، وقد قام الشيخ أحمد أبو زيد بتهذيبها وتنظيمها وتحقيقها.

تمهيد

هناك نحوان من التعامل يحكمان علاقة الناس بالبنوك، فإنّ الناس صنفان:

١ ـ فمنهم من يملك أموالاً زائدة لا يحتاج إليها فعلاً، فيقرضها للبنك لتبقى في ذمّته، ويكون على الأخير تسديد نسبة من أرباحها إلى صاحب الدين.

٢ ـ والصنف الآخر عبارة عن أصحاب العمل الذين يحتاجون إلى المال والسيولة، فيعمدون إلى الاقتراض من البنك، والذي يفرض بدوره

على هذه القروض نسبةً وزيادة تفوق النسبة التي تدفعها البنوك الى أصحاب رؤوس الأموال في الحالة الأولى.

ومن المعلوم أنّ كلا هاتين المعاملتين ربوية ومحرّمة في الشريعة الإسلاميّة. ونحن نريد من خلال هذه المحاولة أن نستخرج شكلاً إسلامياً يمكن على أساسه تنظيم المعاملات المصرفية دون الوقوع في الربا. ولكي تتسنّى لنا مناقشة المسائل بوضوح عند التوغّل في البحث، نرى من اللازم بمكان أن نتعرّض لبيان ثلاثة أمور تشكّل مدخلاً للبحث، وذلك في فصولٍ ثلاثة:

الفصل الأوّل: في تحديد معنى القرض، وذلك لمعرفة ما إذا كانت المعاملات التي نتناولها بالبحث داخلة في القرض أو في غيره من المعاملات.

الفصل الثاني: في تحديد معنى الربا، وذلك للوقوف على معنى (القرض الربوي) الذي يتوجّب علينا تجنّبه والاحتراز عنه في مقام بلورة التخريجات.

الفصل الثالث: في بيان الواقع الخارجي للبنوك والمصارف وعلى أيّ أساس تقوم معاملاتها. ثمّ بعد الفراغ من تحديد هذه الأمور ندخل في بحث المسألة.

الفصل الأول
في تحديد معنى القرض

إنّ حقيقة القرض لم تنقّح في كلمات العلماء ولم يتعرّضوا لبيانها، شأنها في ذلك شأن الكثير من حقائق المعاملات.

نعم، ورد تعريف القرض في كلمات شيخنا الأعظمﷺ بشكلٍ مجملٍ ومن دون تنقيح، وذلك أثناء تعرّضه لتعريف البيع، فقال إنّ القرض «تمليكٌ

على وجه ضمان المثل أو القيمة»[1]. والمتصوّر في معنى القرض وجوه وتحديدات عديدة:

التحديد الأوّل لمعنى القرض

التحديد الأوّل لمعنى القرض ما ذكره بعضهم من أنّ حقيقته هي المعاوضة، ونقض بذلك على من حدّد البيع بأنّه تمليكٌ بعوض، وقال: إنّ القرض أيضاً تمليكٌ بعوض، ولكنّه يمتاز بخصوصيّتين:

الأولى: أنّ العوض يكون في الذمّة وليس خارجياً دائماً.

الثانية: أنّ الضمان فيه يكون ضمان غرامة[2] ولا يكون شكل الضمان فيه رهن اختيار الدائن، بمعنى أنّ الضمان لا يختلف فيه بين حالة وأخرى بحسب الخصوصيات بل هو أمرٌ ثابت، فلا يمكن أن يقرض زيد كتاب (الجواهر) على أن يؤدّي كتاب (الحدائق)؛ فإنّ ذلك يكون حينئذٍ بيعاً.

وعليه، فكلُّ تمليكِ معاوضةٍ تحقّق فيه هذان الشرطان فهو قرض، وإلاّ فهو بيع. فيتحصّل من ذلكَ أنّ القرض هو تمليك مال بعوض، وهو عبارة عن المثل في المثلي والقيمة في القيمي ويكون ذلك في ذمّة المقترض.

وقد اعترض الشيخ الأعظم على هذا التعريف بما شرحه السيّد الأستاذ كما في التقريرات: فقد ذكر الشيخ الأعظمؒ أنّ مفهوم القرض ليس نفس المعاوضة، بل هو تمليك على وجه ضمان المثل أو القيمة، لا معاوضة للعين بهما، ولذا لا يجري فيه ربا المعاوضة[3].

---

(١) كتاب المكاسب (الطبعة الحديثة) ٣ : ١٥. وانظر: حاشية المحقّق الإيرواني ١: ٧٤ ؛ وحاشية المحقّق الإصفهاني ١: ٧٢ ؛ وحاشية السيّد الخوئي ٢: ٦٧.

(٢) أنظر حول الخصوصيّة الثانية مثلاً: حاشية الآخوند على المكاسب : ٧.

(٣) كتاب المكاسب (الطبعة الحديثة) ٣ : ١٥.

وذكر سيّدنا الأستاذ في شرح ذلك أنّ ربا المعاوضة يختلف عن ربا القرض: فإنّ المناط الملحوظ في ربا المعاوضة هو الاختلاف في الكمية والحجم، وأمّا ربا القرض فالمناط فيه الاختلاف في القيمة[1]. فإذا كانت حقيقة القرض هي المعاوضة فيجب أن يجري فيه ربا المعاوضة، مع أنّنا إذا رجعنا إلى الفقه نرى أنّه لا يجري فيه.

ومثّل لذلك بأنّ يقترض أحدٌ من صاحبه ريالاً عراقيّاً ويدفع عن بدله إلى المقرض أربعة دراهم، فإنّ هذه الدراهم وإن كانت مساوية للريالات في المالية، ولكنّها زائدة عليها في المقدار، ومع ذلك لا يكون هذا ربا إلاّ إذا استلزم زيادة في المالية، وهذا بخلاف المعاملات المعاوضية؛ فإنّ شراء الريال الواحد بأربعة دراهم معاملة ربويّة قطعاً[2].

مناقشة تقريب السيّد الأستاذ لبيان الشيخ الأعظم

ولكنّ ما ذكره السيّد الأستاذ لا يمكننا الموافقة عليه؛ فإنّ ما اقترضه يتصوّر بنحوين:

إذ تارةً يشترط أن يكون الأداء عند انتهاء العقد بأربعة دراهم، بحيث لو أدّى إليه ريالاً يكون بإمكانه عدمُ قبوله وإلزامه بأداء أربعة دراهم.

وأخرى لا يشترط ذلك في العقد.

ومن المعلوم في الصورة الأولى دخول المعاملة تحت عنوان (البيع الربوي) المحرّم في الشريعة الإسلامية؛ [لأنّ تعيين البدل إن أخذ في نفس المعاملة القرضيّة وفرض في نفس إنشاء القرض كون البدل أربعة دراهم، فهذا ليس قرضاً حتّى عند من أدخل القرض في باب مبادلة مال بعوض؛

---

(١) أنظر: مصباح الفقاهة ٢: ٦٩، وذلك نقلاً عن السيّد كاظم اليزدي في حاشية المكاسب ١: ٦١.

(٢) إستفدنا من عبارة السيّد الخوئي كما في التقرير (مصباح الفقاهة ٢: ٦٩).

لفقدان الشرط الثاني، وإنّما هو بيع، وهو ربويٌّ محرّم][1]. وأمّا في الصورة الثانية، فحيث لم يعيّن ما به الأداء فهو مرخّصٌ في الأداء بأيّ بدل أراد.

وهنا نقول: إنّ ها هنا في الحقيقة معاملتين: إحداهما معاملة القرض، والثانية معاملة الأداء:

١ ـ **معاملة القرض:** أمّا المعاملة الأولى، فلم يكن فيها عند إنشاء عقد القرض تخالفٌ بين العوض والمعوض، فيُنشئ إقراض هذا الريال بما يساويه من دون أيّ نظر إلى الخصوصيات، فلا يكون في البين ربا.

٢ ـ **معاملة الأداء:** وأمّا الوفاء ـ أي عمليّة إفراغ ما كان في ذمّته ـ فقد اختلف فيه على قولين: الأوّل: أنهّ معاملة ثانية، والثاني: أنّه تطبيقٌ لما كان في ذمّته على المال الخاص، وهذا هو الصحيح.

وأمّا على القول الأوّل، فلو كان فيه ربا فلا علاقة له بالقرض؛ إذ الفرض أنّه عقدٌ ثانٍ ومعاملة ثانية مغايرة لعقد القرض، فلا يكون عقد القرض مبتلى بالربا.

وأمّا على القول الثاني، فمن المعلوم أنّه ليس بربا؛ لأنّ ما كان في ذمّته هو المقدار الكذائي، وهذا المقدار له فردان: أحدهما الريال، والآخر هو الأربعة دراهم، وقد اختار المديون الشق الثاني عند التطبيق.

فالأحسن أن يقال في مقام الجواب عن هذا الوجه أنّ الارتكاز العقلائي قائمٌ على عدم حساب ذلك في المعاوضات والمعاملات.

هذا مضافاً إلى الروايات الواردة في باب تبادل المثل بالمثل، فإنّها:

أ ـ تارةً تقول بحرمة التخالف مطلقاً وذلك في المكيل والموزون، سواءٌ أكان نقداً أم نسيئة.

---

(١) ما بين [ ] ساقط من تقرير السيّد الشاهرودي، فأضفناه من تقريرات السيّد كاظم الحائري.

ب ـ وأخرى تحكم بالجواز مطلقاً، سواءٌ أكان نقداً أم نسيئة في ما لم يكن من المكيل ولا من الموزون ولا من المعدود.

ج ـ وثالثةٌ تفصّل بين النقد وبين النسيئة، فتجوّز في النقد وتحرّم في النسيئة، وذلك في المعدودات.

وملاحظة هذه الروايات تدلّ على أنّ مضمون القرض مضمونٌ آخر غير مضمون المعاوضة؛ فإنّه لو كان هو المعاوضة لكان هو عين النسيئة في هذه الروايات، مع أنّ الظاهر من هذه الروايات أنّ النقد والنسيئة كلاهما من البيع.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من معنى القرض. وقد ظهر أنّ هذا الوجه يحاول إلحاق القرض بالمعاملة والمعاوضة. وأمّا الوجوه الآتية فكلّها تحاول إخراجه من المعاوضة.

تحديد المحقّق الإيرواني لمعنى القرض

أمّا التحديد الثاني لمعنى القرض فما ذكره المحقق الإيراوانيﷺ في حاشيته على أوّل (كتاب البيع) حيث ذكر في الفارق بين البيع والقرض أنّ القرض مركّبٌ من أمرين وليست المعاوضة أحدهما.

وقد ذكرﷺ أنّ القرض ينحلُّ في الحقيقة إلى أمرين، وهما «الهبة» و«الاستئمان»: أمّا الهبة فبالنسبة إلى العين؛ فإنّ المقرض يرفع يده عن العين ويدفعها إلى المقترض مجّاناً وبلا عوض. وأمّا الاستئمان فبالنسبة إلى ماليّة العين؛ فإنّه يستأمن ماليّة العين عند المقترض وفي ذمّته على أن يردّها إليه في رأس الأجل، ولأجل ذلك يطالب حينما يطالب بماله لا بعوض ماله، فلا معاوضة في القرض بوجه، وإنّما هو إعراض عن خصوصيّة العين واستئمانٌ لماليّتها[1].

---

(١) إستفدنا من عبارة المحقّق الإيرواني من حاشيته على البيع (حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٥).

مناقشة تصوير المحقّق الإيرواني

إلاّ أنّ الوجه الذي ذكره المحقّق الإيرواني ليس فنيّاً؛ إذ يمكننا التساؤل حول ماهيّة هذه المالية المستأمنة؟! والمتصوّر فيها افتراضات ثلاثة: **الأوّل**: أن تكون هذه المالية هي المالية الشخصية المتقدّمة بشخص المال الذي أقرضه. **الثاني**: أن تكون هي المالية المطلقة بلا وعاء تتشخّص فيه. **الثالث**: أن تكون هي المالية في ذمّة الطرف. وهذه الفروض الثلاثة كلّها باطلة ولا تلائم ما ذكره.

١ ـ أمّا الافتراض الأوّل فهو معلوم البطلان؛ فإنّ من الواضح أنّ المال الذي يقترضه الشخص يصبح ملكاً له بتمام جهاته وخصوصيّاته، وليس للدائن أيّ حقٍّ فيه. ولو كانت ماليّة نفس هذا المال مستأمناً عليها لكان معنى ذلك وقوع نوع من الشركة في هذا المال.

٢ ـ وأمّا إذا قيل بأنّ المالية ـ بما هي ـ هي المستأمن، فما يكون في ذمّة المدين هو المالية المطلقة، وهذا ما لا معنى له؛ فإنّ المالية المطروحة في البحث هي الماليّة التي تكون بمثابة المناط العقلائي، وهي تتقوّم بأحد أمرين: الخارج أو الذمّة. فظهر أنّ القول بأنّ المالية المستأمنة هي الماليّة المطلقة ليس له وجهٌ عقلائي.

٣ ـ وأمّا الافتراض الثالث ـ وهو أن يكون متعلّق الاستئمان هو الذمّة، بحيث تكون ماليّة العين المستأمنة هي المالية المتقوّمة بذمّة المديون ـ فيرد عليه: أنّ الاستئمان على هذه المالية الموجودة في ذمّة الطرف فرعُ أن يكون للمقرَض مالية ثابتة في ذمّة المدين.

ومن هنا وجب إبراز نكتة دخول ماليّة العين المستأمنة في ذمّة المدين لصالح الدائن، ولا يكفي مجرّد القول بأنّ القرض مركّب من الهبة بالنسبة إلى العين ومن الاستئمان بالنسبة إلى ماليّتها.

تحديد السيّد الخوئي لمعنى القرض

الوجه الثالث المطروح في تحديد حقيقة القرض هو ما ذكره السيّد الأستاذ وهو في صدد شرح ما اختاره الشيخ الأعظمﷺ؛ فقد ذكر الشيخ الأعظم أنّ القرض «تمليكٌ على وجه ضمان المثل أو القيمة»[1].

وقد ذكر سيّدنا الأستاذ شرحاً لذلك: أنّ القرض تمليك في مقابل الضمان، ومع ذلك فهو ليس معاوضة. وبيان ذلك أنّ الضمان فيه احتمالان:

١ ـ أن يكون الداخل في العهدة هو المثل في المثلي أو القيمة في القيمي.

٢ ـ أن يكون الداخل في الذمّة هو نفس العين.

فلو أخذ بالمعنى الأول للضمان فعلى هذا يكون القرض معاوضة، غاية الأمر أنّ العوض يكون في عهدته، فالمعوّض يكون خارجياً والعوض يكون في العهدة. ولكنّنا نقصد المعنى الثاني للضمان، أي دخول نفس العين في العهدة، فيكون القرض على هذا تمليكاً بشرط دخول نفس العين في العهدة، وهذا ليس بمعاوضة؛ فإنّ الداخل في العهدة هو نفس ما ملكه، غاية الأمر أنّه يتبدّل إلى عوضه.

وبيان ذلك: أنّ الغصب مثلاً ـ وهو الذي يكون الضمان فيه ضمان اليد والغرامة ـ موجبٌ لدخول المال في عهدة الغاصب، فلو تلف المال المغصوب في يد الغاصب ينتقل ما في العهدة من نفس التالف إلى بدله. إذاً، عند الغصب دخل نفس المال بتمام خصوصيّاته في عهدة الغاصب، وبعد التلف وعدم إمكان إعطاء نفس المال تبقى الخصوصيّات النوعيّة

---

(١) كتاب المكاسب (الطبعة الحديثة) ٣ : ١٥. وانظر: حاشية المحقّق الإيرواني ١: ٧٤ ؛ وحاشية المحقّق الإصفهاني ١: ١٧٢ ؛ وحاشية السيّد الخوئي ٢: ٦٧.

مضمونة وفي عهدة الغاصب، فيتوجّب عليه إعطاء المثل.

كان هذا في الغصب، وما نحن فيه من هـذا القبيـل، لكـن مـع فـارق واحد، وهو أنّ الانتقال إلى البدل يُصار إليه في الغصب بعد التلف، وأمّا في المقام فينتقل إلى البدل من أوّل الأمر، فيكون معنى أنّ (القرض هو تمليـكٌ في مقابل الضمان) التمليك في مقابل ضمان العين ولو ببعض مراتبها.

هذا ما ذكره السيّد الأستاذ في شرح ما ذكره الشيخ الأعظم[1].

مناقشة السيّد الأستاذ

ويمكن النظر في كلام السيّد الأستاذ من جهتين:

الجهة الأولى: أنّنا لو سلّمنا بـأنّ القـرض هـو التمليـك فـي مقابـل الضمان، فمن المعلوم أنّ المضمون ليس هو العين وإنّما الكلّي. وهذا إذا لم يضمّ إليه عناية فهو معاوضة، فيحتاج حينئذٍ إلى عناية تثبت أنّ الكلّـي إنّمـا دخل في الضمان لكونه مرتبة من مراتب نفس العين.

وتوضيح ذلك: أنّ نفس المال في مورد الغصب يكون مـن أوّل الأمـر داخلاً في العهدة، ثمّ بعد التلف وتعذّر ردّ العين يتنجّز الكلّي على المكلّـف عوضاً عنه، أي أنّ ردّ المثل إنّما يُصار إليه لكونه وجوداً اضطرارياً مسامحيّاً لنفس العين، وهنا تكمن العناية التي يتّضح بها كون الكلّي وجوداً اضطرارياً مسامحيّاً للعين، وهذه العناية واضحة، بحيث لو رجعت العـين بعـد التلـف إلى حالتها الأولى بقدرة الله فلا يشكّ العقلاء في أنّه يجب على الغاصب ردّ نفس هذه العين إلى المغصوب منه.

وأمّا في المقام، فحيث إنّ الكلّي يـدخل مـن أوّل الأمـر فـي الذمّـة،

---

[1] مصباح الفقاهة ٢: ٦٧ ـ ٦٨.

فنحتاج من أجل الفرار من كونه معاوضة إلى عناية يثبت بها أنّ الكلّي وجودٌ اضطراريٌ مسامحيٌّ لنفس العين، وما لم يتّضح وجود هذه العناية فلا يمكننا أن ننفي المعاوضة، بل تثبت المعاوضة بين الشخصي ومثله الكلّي في الذمّة.

الجهة الثانية: أنّ في البين التباساً بين العهدة وبين الذمّة، فالأولى التعرّض لبيان الفارق الكامن بينهما، وبعد ذلك نستطيع أن ننظر في ما أفاده دام ظلّه هل يتمّ أو لا يتمّ ؟! فنقول: إنّ العهدة تختلف عن الذمّة وتغايرها، وهما وإن كانا يجتمعان في بعض الموارد، إلاّ أنّهما يفترقان في بعضها الأخر:

أمّا موارد الاجتماع فنمثّل لها بما لو غصب شخصٌ مال شخصٍ آخر فتلف المال في يده، فحينئذ تشتغل ذمّة الغاصب بهذا المال وتكون عهدة المال عليه، وذلك بأن يردّه. إذاً هذا مثالٌ لموارد الاجتماع كما ذكرنا.

وأمّا موارد الافتراق مع تفرّد العهدة، فكما لو غصب المال دون أن يتلف، فإنّ المال لا يدخل في ذمّة الغاصب، وإنّما يكون في عهدته إرجاع هذا المال الخارجي.

وأمّا موارد الافتراق مع تفرّد الذمّة، فكما لو اشترى شخصٌ كتاباً بدينار ولم يحصل التقابض، فإنّ ذمّة المشتري تشتغل حينئذٍ بدينار للبائع، إلاّ أنّ عهدة ذلك المال لا تقع عليه إلاّ بعد حصول القبض.

إذا علم ذلك نقول: إنّ من المعلوم أنّ الأمرين موجودان معاً في القرض؛ فإنّ في ذمّة المدين مالاً بذلك المقدار للدائن، وفي الوقت نفسه يقع على عهدته أداء ذلك المال. فعلى ذلك يجب أن يكون الوجه مبرزاً لهذه الخصوصيات كلّها، وما ذكره سيّدنا الأستاذ من أنّه تمليكٌ في مقابل الضمان لا يكفي لإثبات اشتغال الذمّة.

وبيان ذلك: أنّه لمّا أخذ بمثابة الركن في كلامه أن يكون التمليك في مقابل ضمان نفس العين ولو ببعض مراتبها، فحينئذٍ لا تنشغل ذمّة المديون، وإنّما يقع على عهدته إرجاع المال.

إذاً لو كانت حقيقته ضمان نفس العين ولو بمراتبها الفوقية وكان ضمان هذه المراتب لبدليّتها عن نفس العين، فلا يكون حينئذٍ وجهٌ لارتكاز اشتغال الذمة.

التحديد الرابع والمختار لمعنى القرض

وأمّا الوجه الرابع فنحن مكلّفون فيه ببيان حقيقة القرض بنحوٍ يجاب به عن جميع الارتكازات العقلائيّة الموجودة فيه، من ملكية المديون للمال واشتغال ذمّته والوقوع على عهدته. وهنا نقول: عند القرض ينشأ أمران: **أحدهما:** تملّك المقترض للعين. **والثاني:** اشتغال ذمّته.

وكلٌّ من الأمرين لا ربط له بالمعاملة، بل التملّك هو تملّك الحيازة، والضمان ضمان اليد. وتوضيح المسألة: أنّ لليد اقتضاءين عقلائيّاً، أحدهما في طول الآخر:

أوّلهما: هو اقتضاء الملكيّة، فإنّ وقوع يد المكلّف على مالٍ غير متعلّق بشخص موجبٌ ومقتضٍ للملكيّة.

ثانيهما: اقتضاء الضمان، فلو وقع نفس هذا المال المملوك بعد ذلك بيد شخص آخر، فإنّ هذه اليد تكون موجبة للضمان.

إلاّ أنّ اليد الثانية المقتضية للضمان كما قلنا تابعة لما يراه ويرتئيه صاحب اليد الأولى؛ فلو افترضنا مثلاً أنّ زيداً عثر على مال وجعل يده عليه وتملّكه بمقتضى حكم اليد، وبعد ذلك أتى عمرو وجعل يده على مال زيد المملوك له، ففي هذه الحالة تكون اليد الثانية مقتضية للضمان

ولكن بتبعيّة ما يراه المالك صاحب اليد الأولى. ولكن: هل يسقط الاقتضاء الأوّل في الصورة الثانية رأساً أم أنّه يكون مرهوناً بما يراه صاحب اليد الأولى؟!

والجواب: أنّ سقوطه رهن ما يختاره صاحب اليد الأولى، باعتبار أنّه كان باحترام يد الشخص الأول، فإذا أجاز ذلك لم يكن مانعٌ من اقتضاء اليد الثانية في التملّك، فتكون اليد الثانية من جهة الاقتضاء الأوّل والاقتضاء الثاني معاً مرهونةً لرأي صاحب اليد الأولى وتابعةً لما يقرّه ويستحسنه لها.

وبهذا البيان يعلم أنّ بإمكان المالك إقرار ما يشاء وتطيب له نفسه، إذ يمكنه:

أ ـ تارةً أن لا يرضى بالاقتضاء الأوّل ويرضى بالثاني، وذلك بأن لا يرضى بجعل اليد الثانية على ماله. ب ـ وأخرى لا يرضى بكلا الاقتضاءين. ج ـ وثالثةً يرضى بالاقتضاء الأوّل دون الثاني. د ـ ورابعةً يرضى بكلا الاقتضاءين.

فالصور المطروحة في المقام أربع، وعلينا أن نلاحظها الواحدة تلو الأخرى لنرى ماذا تنتج كلٌّ واحدة منها:

الصورة الأولى: في ما لو لم يرضَ المالك بالاقتضاء الأوّل ورضي بالثاني، أي أنّه لم يرضَ بذهاب ماله هدراً. وهذا القسم يتمثّل في الغصب؛ فإنّ المالك لا يرضى فيه بتملّك الغاصب للمال وذهاب ماله هدراً.

الصورة الثانية: في ما لو لم يرضَ بكلا الاقتضاءين، اقتضاء الملكيّة واقتضاء الضمان، فيكون راضياً بهدر ماله ولكن دون رضاه بتملّك صاحب اليد الثانية لهذا المال. وهذا القسم يتمثّل في الاستئمان، وهو ـ أي الاستئمان ـ تارةً يكون بالمعنى الأخص، وأخرى بالمعنى الأعم:

أمّا الاستئمان بالمعنى الأخصّ، فهو ما إذا كان سقوط التأثير في الملكيّة وفي الضمان لأجل اعتباره وجوداً ثانياً لليد الأولى ونائباً عنها، فكأنّه نفس وجود اليد الأولى. وهذا القسم من الاستئمان يتمثّل في الوديعة، وهي عبارة عن المال الذي يتصرّف فيه غير المالك بالوكالة، ففي هذا القسم يكون ارتفاع الأثرين لارتفاع الموضوع بالنظر الحكومتي العقلائي.

وأمّا الاستنابة بالمعنى الأعم، فلا يكون ارتفاع الأثرين لارتفاع الموضوع، بل بمقتضى أنّ المالك رأى عدم إمضاء الأثرين وطابت نفسه بذلك: فعدم التأثير في الملكيّة سببه حكم المالك عليه بذلك، كما أنّ عدم التأثير في الضمان يرجع إلى أنّ المالك قد رضي بالهدر.

وهذا القسم يتمثّل في الاستعارة؛ فإنّ يد المستعير في باب الاستعارة تعتبر وبحكم النظر العقلائي نائبةً عن يد صاحب المال ووجوداً طوليّاً اعتباريّاً لتلك اليد، ويكون ارتفاع الضمان بسبب حكم المالك به ورضاه بهدر ماله في صورة عدم التفريط.

وممّا ذكرناه تظهر النكتة الأساسية للتفريق المشهوري بين حكم الوديعة وبين حكم الاستعارة من ناحية اشتراط الضمان؛ فإنّ الوديعة لا تقبل اشتراط الضمان، وذلك بخلاف الاستعارة.

ولو كانت يد الودعي وجوداً ثانياً لنفس وجود يد المالك فلا معنى حينئذ لاشتراط الضمان فيها، باعتبار أنّ المالك لا يضمن ماله اذا أتلفه بيده. وأمّا في مورد الاستعارة فإنّ يد المستعير يدٌ للغير، ولم يكن عدم الضمان إلاّ بسبب رضا المالك بالهدر، فإذا لم يرض به يكون ماله مضموناً له، فإذا اشترط الضمان فمعنى ذلك عدم رضاه بهدر ماله.

الصورة الثالثة: في ما لو أمضى المالك الاقتضاء الأوّل دون الثاني، بأن رضي بأن يكون المال هدراً عليه، فهذه الصورة في الحقيقة تنطبق على

الهبة؛ فإنّ المالك في باب الهبة يكون راضياً بأن يهدر المال عليه وبأن يصبح الموهوب له مالكاً لهذا المال ولا يكون راضياً بضمانه، ولذلك كان القبض شرطاً في تحقّق الهبة.

الصورة الرابعة: في ما لو رضي المالك بالاقتضاء الأوّل والثاني معاً، فيرضى المالك بتملّك صاحب اليد الثانية ولكنّه لا يرضى بذهاب ماله هدراً.

وهذا القسم يتمثّل في القرض: ففي القرض لا يكون المالك راضياً بذهاب ماله هدراً، ولكنّه يكون راضياً بتملّك المقترض لهذا المال. ولمّا كان المال من أوّل الأمر يدخل في ملك المدين ويتلف على الدائن بذلك، فيتعلّق الضمان من حين القرض بشيء مطابق له في ذمّة المدين ويكون عليه عهدة ردّه إلى الدائن عند حلول الأجل؛ فالعين وإن لم تتلف خارجاً، إلاّ أنها وبمجرد قبض المدين لها تتلف على المالك؛ لأنّها تدخل حينئذ في ملك المدين. ومن المعلوم أنّ الميزان في ضمان الغرامة هو التلف على المالك.

وعلى ضوء ما بيّناه تظهر حقيقة تمام النكات والخصوصيّات. وقد ظهر أيضاً عدم كون القرض من المعاوضة في شيء.

إطباق الفقه والارتكاز العقلائي واللغة على القبض في القرض

ثمّ إنّ الفقيه إذا لاحظ أنّ الفقه الإسلامي كلّه مجمعٌ على اشتراط القبض في القرض.. ولاحظ الأمر نفسه بالنسبة إلى الارتكاز العرفي العقلائي، فإنّه ومنذ أن حدثت القوانين العقلائية ـ في حدود علمنا ـ لا يوجد قانون عقلائي إلاّ ويشترط القبض في القرض، فالقانون الروماني القديم وما نشأ بعده من القوانين الفرنسية والألمانية كلّها تشترط القبض

فيه.. فإذا لاحظ الفقيه ذلك حينها يستبعد جداً أن يكون حكم اشتراط القبض مجرّد حكم تعبدي غير مستند الى أيّ ارتكازٍ عقلائي.

وإلى جانب ذلك يمكننا ملاحظة المعنى اللغوي للقرض، حيث نجد أنّ القبض قد أخذ في معناه على ما جاء في كتب أهل اللغة، إذ قالوا: اقترض أي أخذ مالاً[1]، وأقرضه أي أعطاه مالاً يتقاضاه منه[2]، حيث أخذ في معناه (الأخذُ) و(الحيازة).

* * *

(١) أنظر مثلاً: لسان العرب ٧: ٢١٧ ؛ مجمع البحرين ٤: ٢٢٧.

(٢) أنظر مثلاً: لسان العرب ٧: ٢١٨.

التخريجات الفقهيّة للمعاملات البنكية

القسم الثاني

السيّد محمد باقر الصدر

بقلم: السيّد عبد الهادي الشاهرودي

البحث الحالي عبارة عن محاضرات رمضانيّة ألقاها المفكّر الإسلامي الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر‏ على طلاّبه في النجف الأشرف ابتداءً من ليلة السبت ٤/رمضان/١٣٨٩هـ وفرغ من إلقائها في ٢٩ منه، وذلك في إطار تدوين كتابه (البنك اللاربوي في الإسلام) الذي نشر في هذا العام، والذي لم تسمح طبيعته باستعراض بعض جوانب الموضوع بالنحو المتعارف في الدرس الفقهي المتّبع في الحوزات العلميّة، فسعى المصنّف إلى سدّ بعض هذه الثغرات من خلال ملحقات الكتاب ومن خلال هذه المحاضرات التي لم تستوعب كلّ ما وعد المصنّف ببحثه.

يُشار إلى أنّ هذه المحاضرات كانت قد دوّنت في محضر الدرس من قبل السيّد عبد الهادي الشاهرودي الذي تفضّل بنسخةٍ عنها إلى «المنهاج»، وقد قام الشيخ أحمد أبو زيد بتهذيبها وتنظيمها وتحقيقها.

الفصل الثاني

في تحديد معنى الربا

وأمّا الفصل الثاني فهو في الربا وتحديد معناه وحقيقته، وسنوقع الكلام فيه ضمن مرحلتين:

الأولى: نتعرّض فيها لحكم الربا.

الثانية: نتعرّض فيها للأشكال والأنحاء المتصوّرة لجعل الفائدة في الديون.

المرحلة الأولى: حول حُكم الربا

الربا على قسمين: ربا القرض، وربا المعاوضة والبيع.

أمّا ربا البيع، فتختصّ حرمته بمعاوضة المكيل والموزون والذهب والفضة بأمثالها، خلافاً لربا القرض؛ فإنّ حرمته لا تختصّ بهذه الأمور، وإنّما تجري في مختلف الأموال مهما كان لونها وشكلها.

وينقسم ربا القرض إلى قسمين يتّصف كلاهما بالحرمة، فإنّ القرض **تارةً** يكون باشتراط الزيادة حين عقد القرض، **وأخرى** تكون الزيادة بإزاء تأخّر المدين في أداء دينه عن الأجل المحدّد في القرض، وكلّما طالت فترة التسديد كلّما زادت هذه الزيادة.

وهذان القسمان كما ذكرنا كلاهما محكومٌ بالحرمة دون التفريق بين أنواع المال.

شُبهة اختصاص حُرمة الربا بربا المعاوضة

وفي المقام مجموعة من الإشكالات التي لا بدّ لنا من التعرّض لها والإجابة عنها، وذلك بهدف البرهنة على صحّة ما ادعيناه من عدم اختصاص حرمة القرض الربوي بمورد الربا البيعي.

الإشكال الأوّل: إجمال مطلقات التحريم وقصور الروايات الخاصّة:

الإشكال الأوّل عبارة عن قصور أدلّة حرمة الربا عن الشمول للقرض الربوي في غير مورد الربا البيعي، فيقال في تقريب الإشكال: إنّ ما يدلُّ على حرمة الربا عبارة عن الأدلّة العامّة والخاصّة:

أ ـ أمّا المطلقات والأدلّة العامّة التي تحرّم الربا بشكل مطلق، فهي مجملة؛ باعتبار أنّ الربا لغةً هو مطلق الزيادة، فلو باع التاجر سلعةً بما يزيد عمّا تساويه واقعاً، لكان ذلك داخلاً تحت عنوان الربا، والحال أنّ أكثر

المعاملات السوقيّة من هذا القبيل وبه قوام التكسّب، وهو ممّا لا إشكال في جوازه، فيلزم من الالتزام بذلك تخصيص أكثر هذه الأدلّة العامّة.

ب ـ وإذا كانت المطلقات مجملة، تنتقل النوبة إلى الأدلّة الخاصّة، وجلّها مختصٌ بمورد الذهب والفضة، باستثناء أربع روايات ربما يتوهّم أنّه يمكن أن نثبت من خلالها حرمة الربا القرضي في غير الموارد المذكورة، وهي ما يلي:

الرواية الأولى: ما رواه الحسن بن محمّد بن سماعة، عن عبيس بن هشام، عن ثابت بن شريح، عن داود الأبزاري قال: «لا يصلح أن تقرض ثمرةً وتأخذ أجود منها بأرضٍ أخرى غير التي أقرضتَ منها»[1].

ووجه الاستدلال بها أنّها تحرّم أخذ الأجور مطلقاً، دون اختصاصها بمورد خاصّ. ويرد على الاستدلال بها:

أوّلاً: ضعف سندها بداود الأبزاري.

ثانياً: أنّه لا يمكن الاستفادة منها من الناحية الدلاليّة؛ لعدم اشتراطها الأجوديّة أصلاً، وإنّما تمنع عن أخذ الأجود مطلقاً، سواءٌ اشترط ذلك أم لا، وحيث إنّ هذا يخالف ما هو مسلّمٌ فقهيّاً، فيتعيّن حمل النهي فيها على الكراهة.

ثالثاً: ثمّ إنّنا لو سلّمنا بدلالة الرواية على التحريم، فإنّها تختصٌ بالمثليّات ولا تشمل القيميّات؛ فإنّ قوله «وتأخذ أجود منها» معناه أخذ مثله، وإلاّ لو كان قيميّاً فلا معنى لأن يأخذ أجود ممّا أعطاه.

الرواية الثانية: ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه، عن

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٩١؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٤٤، الباب (١٢) من أبواب الربا، الحديث (١).

القاسم بن محمّد، عن المنقري، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الربا رباءان: أحدهما ربا حلال والآخر حرام، فأمّا الحلال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعوّضه بأكثر ممّا أخذه بلا شرط بينهما، فإن أعطاه أكثر ممّا أخذه بلا شرط بينهما فهو مباح له، وليس له عند الله ثوابٌ فيما أقرضه، وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿فَلَا يَرْبُوا عِندَ اللَّهِ﴾[1]. وأمّا الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً ويشترط أن يردّ أكثر ممّا أخذه، فهذا هو الحرام»[2].

ووجه الاستدلال بهذه الرواية هو أنّ الإمام قد ذكر اشتراط المال الأكثر، وهو مطلقٌ يشمل تمام الأموال. لكن يرد على الاستدلال بها:

أوّلاً: أنّها ضعيفة بالقاسم بن محمّد.

ثانياً: عدم وفائها بالمقصود، بسبب اختصاصها بالمثليّات. وقوله «ويشترط أن يرد أكثر ممّا أخذه» معناه إرجاع مثله، وإلاّ لو كان المراد أن يأخذ قيمته لما كان معنى للأكثرية. فلو أقرض جاريةً ـ وهي من القيميّات ـ فلا يصدق على ما يأخذه بإزائها أنّه أكثر ممّا أخذه، وإن كان آلاف الدنانير. وبالجملة، حتّى يصدق أنّه «أكثر ممّا أخذه» يشترط أن يكون مثله.

الرواية الثالثة: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن الحسين بن أبي العلاء، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرّجل يكون له مع رجل مالٌ قرضاً، فيعطيه الشّيء من ربحه مخافةَ أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون يشترط عليه، قال: «لا بأس به ما لم يكن شرطاً».

---

(١) الروم: ٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٦٠ ـ ١٦١، الباب (١٨) من أبواب الربا، الحديث (١).

ورواه الشّيخ بإسناده عن محمّد بن يعقـوب، ورواه الـصّدوق بإسـناده عـن إسحاق بن عمّار نحوه[1].

وجه الاسـتدلال بهـذه الروايـة أنّ تقييـد عـدم البـأس بمـورد عـدم الاشتراط معناه الحرمة ـ أي وجود البأس ـ في مورد وجود الاشتراط، وبمـا أنّ المال ـ الذي هو موضوع الحكم في المقام ـ عنـوانٌ عـامٌّ شـاملٌ لتمـام الأقسام، فتثبت الحرمة في الجميع.

والاستدلال بهذه الرواية أيضاً لا يتمّ؛ لوجوه:

أوّلاً: لأنّ قوله «فيأخذ ماله» لا يصدق إلاّ إذا كان المال الذي يـستردّه على الأقل مثلاً لماله، وإلاّ لقال «فيأخذ قيمة ماله». وعليه، فلا يُتعـدّى فيهـا إلى غير المثليّات.

ثانياً: لضعف سندها؛ فإنّ لهذه الرواية طرقاً ثلاثة: ففي طريق محمّد بن يعقـوب وإسناد الشيخ موسى بن سعدان[2]، وفي إسناد الصدوق علي بن إسماعيل[3].

الرواية الرابعة: محمّد بن يعقوب بإسناده عن صـفوان، عـن إسـحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي إبراهيمعليه السلام: الرّجل يكون له علـى الرّجـل المـال قرضاً، فيطول مكثه عند الرّجل لا يدخل علـى صـاحبه منـه منفعـة، فينيلـه الرّجل الشّيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منـه منفعـة، أيحلّ ذلك له؟ قال: «لا بأس إذا لم يكن بشرط». وبإسناده عن الحسين بـن سعيد عن صفوان مثله. ورواه الصّدوق بإسناده عن إسحاق بن عمّار، إلاّ أنّه

---

(١) تهذيب الأحكـام ٦: ١٩٢ ؛ الاستبـصار ٣: ١٠ ؛ وسـائل الـشيعة ١٨: ٣٥٤، البـاب (١٩) مـن أبواب (القرض والدين)، الحديث (٣).

(٢) رجال النجاشي:٤٠٤، رقم (١٠٧٢).

(٣) مشيخة الصدوق (الخرسان): ٥ ـ ٦.

قال: «لا بأس إذا لم يكونا شرطاه»[1]. هذا ما ذكره صاحب (الوسائل).

ووجه الاستدلال بالرواية: أنّها تدلُّ بمفهومها على وجود البأس إذا كان هناك اشتراط، وقد أخذ عنوان المال بإطلاقه. ويجاب عنه:

أوّلاً: بانصراف عنوان المال إلى النقد.

ثانياً: أنّه حتّى مع عدم التسليم بهذا الانصراف، فإنّه يرد عليها ما ورد على سابقتها من أنّ قوله «أن يأخذ ماله» لا يصدق إلاّ إذا كان المال المستردُّ على الأقل مثل ماله، فيكون المراد منها المثلي.

تتميم إطلاقات الأدلّة

إذا ظهر إجمال المطلقات وقصور الأدلّة الخاصّة عن شمول القرض لتمام الأموال، فلا يمكن لنا الحكم بحرمة الربا القرضي في تمام الأموال. وهذه الشبهة هي التي دفعت بعض العامّة إلى عدم القول بحرمة الربا في القرض مطلقاً، باعتبار أنّ الأدلّة التفصيليّة عندهم مشوّشة لا يمكن استفادة حرمة الربا القرضي منها. وما حكموا بحرمته هو ربا البيع؛ لقيام الأدلّة الخاصة على ذلك.

ومن هنا وجب علينا بيان حقيقة الأمر حتى تتّضح الخصوصيّات التي أوجبت حكم الفقهاء بعدم الحرمة في بعض أقسام الربا.

وبيان الموقف: أنّ الربا هو الزيادة، وبأيّ وجه اتفقت، ولكنّها زيادة نفس الشيء، فيقال مثلاً: ربا الولد أي كبر، ويقال: ربت الأرض أي زادت ونمت، والذي حرّمه الشارع هو زيادة نفس المال، وهي الزيادة الحقيقيّة.

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٥ ؛الاستبصار ٣: ١١ ؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٨٤ ؛ وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٨، الباب (١٩) من أبواب (الدين والقرض)، الحديث (١٣).

والتحقيق: أنّ حصول الزيادة في الشيء نفسه له ثلاثة أنحاء، تختلف درجة صدقه فيما بينها:

النحو الأوّل: هو حصول الزيادة في الشيء نفسه بإزاء تأجيل الموعد المحدّد لأداء الدين: فلو أقرضه ديناراً وحدّد له موعداً لأدائه، فعند الموعد يستقرُّ الدينار في ذمّة المدين، ثمّ بعد الموعد ينمو ذلك الدينار في الذمّة ليصبح ديناراً وربعاً مثلاً. وهذا مصداقٌ حقيقيٌّ لزيادة نفس المال، وهذا ما كان سائداً ومعروفاً في عهد الجاهليّة.

النحو الثاني: ما ليس من أفراد الربا الحقيقيّة، وإنّما يدخل في عنوان الربا بالعناية، وهو مورد بيع المثل بالمثل في صورة زيادة أحد الطرفين عن الآخر، فإنّه في الحقيقة ليس هناك نماءٌ لأصل المال، وإنّما حصل النماء في عوض المال.

ولكنّ العرف العقلائي يطلق على هذا النحو عنوان الربا؛ لأنّ العرف لا يدقّق في الخصوصيّات الشخصيّة، بل يقصر نظره على الخصوصيّات النوعيّة وعلى الماليّة، فلو باع شخصٌ منّاً من الحنطة بمنٍّ آخر منها، فالعرف ينظر إلى المنّ الثاني وكأنّه نفس ماله السابق. فحينئذٍ لو استبدل منّاً من الحنطة بمنّين منها فحينئذ يقال: إنّ النماء حصل في نفس ماله. أمّا مع اختلاف الصنف، فحتى لو كانت زيادة أحد الصنفين على الآخر تقدّر بالألوف، فمع ذلك لا يصدق عندهم عنوان الربا، الذي هو نماء نفس المال.

والحاصل أنّ الربا صادقٌ على هذا النحو أيضاً؛ لوجود الخصوصيّة المتقدّمة في نظر العقلاء.

النحو الثالث: وهو يتمثّل في القسم الأوّل من الربا القرضي، وهو ما إذا اشترط الزيادة من حين إنشاء القرض. وصدقُ عنوان الربا على هذا النحو موقوفٌ على تحقيق معنى القرض؛ فإنّه لو قلنا بأنّ القرض معاوضة

ـ وهو المبنى الأوّل الذي ذكرناه ـ فلا يصدق عليه الربا، وأمّا لو اخترنا أحد المباني الثلاثة الأخرى، فيصدق عليه صدقَه على القسم الثاني. وتوضيحه:

١ ـ إنّنا إذا اخترنا كون القرض معاوضة ـ كما في المبنى الأوّل ـ فحينئذ لا يصدق الربا؛ لحصول النماء في عوض المال لا في أصله. نعم، لو كان المال من المثليّات فحينئذٍ يدخل في عنوان معاوضة المثل بالمثل، ويكون حينئذٍ حاله حال البيع.

٢ ـ وأمّا إذا اخترنا أحد المباني الثلاثة الأخرى التي تشترك في نكتة واحدة، وهي التنازل عن الخصوصيّة وعن أصل الماليّة (والوجوه هي: أ ـ التمليك والاستئمان. ب ـ التمليك مقابل الضمان. ج ـ التملّك بالحيازة، والضمان بمقتضى اليد)، ففي هذه الحالة يكون الشيء الذي غضّ المالك نظره عنه وملكه مجاناً هو الخصوصيّة، والذي احتفظ به لنفسه وأراده هو الماليّة، ولا تختلف حال الماليّة، سواءٌ أكانت في ضمن نفس المال أم في ضمن قيمته.

فصحيحٌ أنّه عندما خرج من يده كان في ضمن شيء آخر، إلاّ أنّ خصوصيّة ذلك الشيء السابق لم يكن منظوراً إليها، كما أنّ خصوصيّة ما يأخذه ليس منظوراً إليها. فحينئذٍ يصدق في هذا الحالة نماء نفس المال كما صدق نماء أصل المال في النحوِ السابق؛ إذ كما أنّ الخصوصيّات الشخصيّة في البيع لم يكن منظوراً إليها بنظر العقلاء، فكذلك الحال هنا، حيث إنّ المفروض أنّ العقلاء يحكمون بأنّ القرض عبارة عن إسقاطٍ لحقّه في الخصوصيّة.

هذا تمام كلامنا في الجواب عن الإشكال الأوّل، وقد ظهر أنّ الأدلّة العامّة غير مبتلاة بالإجمال وتشمل تمام القروض الربويّة بأشكالها

وأقسامها، وتمام أقسام بيع المثل بالمثل مع الزيادة. غاية الأمـر أنّ هنـاك (...)[1].

وقد ظهر من خلال ذلك بطـلان التيّـارات الفكريّـة الـسنيّة والـشيعيّة القائلة:

تارةً بإجمال المطلقات وعدم إمكان الاستفادة منها أصلاً، كما ذهـب إليه العامّة.

وأخرى بأنّ القدر المتيقّن ممّا يثبت بالمطلقات القرآنيّة هو ربـا البيـع أو الربا المعاوضي، فقد علمت بأنّ القدر المتيقّن من مطلقات حرمة الربا هو النحو الثاني من الربـا القرضـي، والربـا البيعـي كـذلك، على إشـكالٍ فـي خصوص الآية الشريفة التي جعلت الربا في مقابل البيـع، حيـث قـد يُقـال باختصاصها بالربا القرضي.

[الإشكال الثاني: تعارض نـصوص المكيـل والمـوزون مـع أدلّـة الحرمة الإطلاقيّة للربا القرضي][2].

هذا تمام كلامنا في المرحلة الأولى من الفصل الثاني.

المرحلة الثانية: الأنحاء المتصوّرة في أخذ الربا

في المرحلة الثانية من هذا الفصل نتناول الأقسام المتصوّرة فـي الربـا القرضي. والزيادة في القرض: **تارةً** تشترط من حين العقد، **وأخـرى** تجعـل في مقابل التأخير عن عن الأجل المحدّد.

---

(١) في التقرير سقطٌ يسير.

(٢) هذا الإشكال ساقطٌ من تقريـرات الـسيّد الـشاهرودي، وهـو موجـودٌ بتقريـر الـسيّد كـاظم الحائري، تجده في مجلّة (الاجتهاد والتجديد)، العدد (٣).

١ ـ ما تكون الزيادة فيه مشترطةً من حين العقد:

ويمكن تصوير هذا القسم في ثلاثة أنحاء، نذكرها الواحد تلو الآخر، ثمّ نبحث في كلّ واحدٍ منها هل هو نحوٌ واقعيٌّ أم أنّه غير متصوّر أصلاً:

النحو الأوّل: أخذ الفائدة على نحو الجزئيّة

أن تؤخذ الفائدة جزءاً من المال الثابت في ذمّة المدين، وهذا تارةً يكون بنحو شرط النتيجة وأخرى بنحو شرط العمل: فتارةً يكون نفس المال الزائد جزءاً ممّا في ذمّة المدين، وأخرى يكون إعطاء الفائدة كذلك. ولا فرق بينهما فيما نحاول توضيحه؛ فنحن نتحدّث حول الجامع، وهو عنوان جعل الفائدة جزءاً.

ومعقوليّة هذا النحو متوقّفة على تنقيح أصل القرض؛ فعلينا ملاحظة الحال على ضوء كلٍّ من المباني الأربعة:

أ ـ أمّا على المبنى الأوّل القائل بأنّ القرض في الواقع عبارة عن معاوضة، فحينئذ تكون تماميّة هذا النحو في غاية الوضوح؛ لأنّ الدينار الذي أقرضه الدائن يكون معوّضاً، ويكون عوضه أمراً مركّباً من الدينار مع ذلك الربح الخاص، سواءٌ أكان مالاً أم عملاً، وذلك كلّه في الذمّة.

ب ـ وأمّا على المبنى الثاني ـ وهو مبنى المحقّق الأيرواني القائل بأنّ حقيقة القرض عبارة عن هبة للخصوصيّة واستئمان على الماليّة ـ فلا يكون لهذا النحو صورة عقلائيّة؛ فإنّ الخصوصيّة إذا أعطيت مجاناً من دون مقابل فلا يبقى لدينا إلاّ الاستئمان، وهو ليس معاوضة حتى يكون في مقابل بدلٍ يؤخذ فيه الزيادة بنحو الجزئية.

ج ـ وأمّا على المبنى الثالث الذي اختاره السيّد الأستاذ ـ القائل بأنّ حقيقة القرض هي التمليك في مقابل الضمان ـ فتكون معقوليّة هذا النحو

واضحةً عقلائيّاً؛ فإنّ التمليك كما يمكن في مقابل ضمان ماليّة نفس ما ملّكه، فكذلك يمكن أن يملّك في مقابل هذه الماليّة مع شيء أكثر، فيكون جزءاً حينئذٍ.

د ـ وأمّا على المبنى الرابع الذي اخترناه ـ والقائل بأنّ حقيقة القرض هي التملّك بالحيازة والضمان بمقتضى اليد ـ فيمكن أن يقال بعدم معقوليّة هذا النحو؛ لعدم ثبوت الضمان بجعل المالك.

ولكنّ الصحيح معقوليّة هذا النحو على المبنى الرابع كذلك، وبيانه: أنّه إذا رضي المالك بأن تؤثّر اليد تأثيرها الأوّلي والثانوي، فيضمن المقترض هذا المال، ويكون الضمان ضمان غرامة، وضمان الغرامة يتعلّق بالمثل في المثلي وبالقيمة في القيمي، وهذا بمقتضى العرف العقلائي والجعل الكلّي عندهم.

لكنّ نفس العرف العقلائي يتّفق على أنّه لو تبانى طرفا العقد على أن يكون الضمان على شيء آخر، عندها يتعلّق ضمان الغرامة بنفس ما اتفقا عليه، وإلا فإنّه يتطرّق بطبعه الأوّلي إلى المثل أو القيمة.

وعلى هذا تظهر معقوليّة النحو الأوّل على المبنى الأخير، فيكون الربح حينئذٍ جزءاً للمضمون بجعلٍ من قبل المتعاقدين. وبذلك أيضاً يظهر وجه حكمِ الأصحاب بأنّه في بابِ القرض لو اتفق المتقارضان على أن يكون ضمان المثلي بالقيمة صحّ ذلك، وكذلك العكس، ويجب على المقترض أداء ما تمّ الاتفاق عليه.

النحو الثاني: أخذ الفائدة على نحو الشرطيّة

أمّا النحو الثاني فهو أن يكون الربح مأخوذاً على نحو الشرطيّة، فيكون من قبيل الشرط في ضمن العقد، ويترتّب عليه أحكام الشرط، وبهذا يختلف عن النحو الأوّل.

وتحقيق المطلب على ضوء المباني المشهورة القائلة بأنّ الشرط يتقوّم بأن يكون في ضمن العقد هو أنّ الفقهاء قسّموا العقود إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما لا يكون في الواقع إلاّ إذناً وترخيصاً من قبل صاحب المال لا أكثر من ذلك، وذلك من قبيل الوديعة والعارية والإذن في التصرّف والإذن في البيع والشراء، وحتى الوكالة على قولٍ.

القسم الثاني: ما كان فيه تعاهدٌ من الطرفين، بحيث يكون كلٌّ واحدٍ منهما ملزماً بشيء تجاه الآخر، وذلك من قبيل البيع مثلاً.

والقسم الأول ليس عقداً في الحقيقة، وإنّما أدرجوه في ذلك من باب التساهل. فلا بدّ والحال هذه أن يكون الشرط ضمن القسم الثاني حتى يكون شرطاً وتترتّب عليه آثاره.

ومن هنا يظهر أنّ هذا النحو من أخذ الزيادة في عقد القرض لا يتعقّل على المبنى الرابع دون سائر المباني؛ فإنّ المبنى الرابع يقول بعدم زيادة القرض عن كونه إذناً.

أمّا على المباني الأخرى فالقرض: على الأوّل معاوضة، وهذا حاله معلوم. وعلى الثاني هبة واستئمان، والهبة والاستئمان كلاهما من العقد. وعلى الثالث تمليك على وجه الضمان، فيدخل ضمن العقد.

النحو الثالث: أخذ الفائدة على نحو التعليق

النحو الثالث أن تؤخذ الفائدة على سبيل التعليق لا الشرط، بحيث يكون القرض معلّقاً على إعطاء الزيادة. ومن المعلوم عدم معقوليّة هذا النحو إلاّ على المبنى الرابع القائل بأنّ القرض مجرّد الإذن، ولا يتعقّل ذلك على المباني الأخرى التي تجعل القرض من العقود، باعتبار أنّ العقد لا يمكن التعليق فيه.

شمول دليل حرمة الربا للأنحاء المتقدّمة

ظهر من خلال ما أوضحناه أنّ أخذ الزيادة على نحو الجزئيّة يتصوّر على المبنى الأوّل والثالث والرابع، وأنّ أخذها على نحو الشرطيّة يتصوّر على المباني الثلاثة الأولى دون الرابع، وأنّ أخذها على نحو التعليق لا يتصوّر إلاّ على المبنى الرابع.

بعد هذا نقول: هل يشمل دليل حرمة الربا كلّ هذه الأقسام أم أنّه يختصّ ببعضها فقط؟

تحقيق ذلك: أنّ الربا لمّا كان عبارة عن جعل المال أداةً لتنميته واستخدامه للإلزام بالزيادة، فيكون هذا الإلزام ناشئاً عن إلزامٍ بإرجاع أصل المال، فإذا كانت الزيادة منوطةً بإرجاع أصل المال، فحينئذٍ يصدق الربا؛ فلو أقرض شخصٌ أباه مالاً ثمّ مات الأب، فله يأخذه من التركة بحسب قانون الوراثة، إضافةً إلى ما كان قد أقرضه إيّاه، إلاّ أنّه ليس من الربا في شيء؛ لأنّ الإلزام بالزيادة لا يرتبط بالإلزام بنفس المال.

إذا اتّضح ذلك نأتي إلى محلّ الكلام لنرى ما هو الحال:

أ ـ أمّا النحو الأوّل الذي تجعل فيه الزيادة جزءاً، فمن المعلوم في هذه الحالة صدقُ الربا؛ لأنّ الزيادة تكون تابعة لأصل المال.

ب ـ وكذلك الحال بالنسبة إلى النحو الثاني الذي تؤخذ فيه الزيادة بنحو الشرطيّة؛ فإنّ الإلزام بالزيادة فيه تابع للإلزام بأصل المال.

ج ـ وأمّا النحو الثالث الذي يكون فيه بنحو التعليق على إعطاء الزيادة، فلا تكون الزيادة تابعة للإلزام بإرجاع نفس المال، فلا يصدق فيه تنمية نفس المال وجعل نفس المال أداة لتنميته. غاية الأمر أنّ حصول القرض متوقّف على التمليك للزيادة، فيكون عقد القرض سالماً من الزيادة التابعة.

ولكنّ الإنصاف أن النحو الثالث في حدّ نفسه ليس معقولاً، فإنّه وإن كان معقولاً على المبنى الرابع الذي اخترناه حول حقيقة القرض، إلاّ أنّ المعقوليّة في نفسها لا تثبت الصحّة، ودخوله تحت دليل القرض يتوقّف على أن يكون ذلك أمراً عرفيّاً عقلائيّاً، باعتبار أنّ دليل القرض إنّما يثبت صحّة ما يكون متعارفاً عند العقلاء، والتعليق في العقود خلاف دأب العقلاء. وكذلك الحال في الوكالة، فإنّها وإن كانت في حقيقتها من باب الإذن، إلاّ أنّ العقلاء قد اشترطوا في صحّتها التنجيز.

٢ ـ ما تكون الزيادة فيه بإزاء التأخير عن الموعد المحدّد

نأتي الآن إلى ما كانت الزيادة فيه في مقابل التأخير عن الأجل، وهذا القسم أيضاً يتصوّر فيه عدّة أنحاء:

النحو الأوّل: أن تكون الزيادة في مقابل التأخير عن الأجل بحيث يُلزَم المدين على إعطاء الدائن وتمليكه ديناراً فيما لو تأخّر في التسديد عن الأجل المحدّد.

النحو الثاني: أن تكون الزيادة على نحو الجعالة، بأن يقول المقترض للدائن: إن تأخرتُ عن الموعد المحدّد فلك كذا.

النحو الثالث: أن لا يكون ذلك على نحو الجعالة أو العوض عن التأخير، بل يكون على نحو الإلزام التكليفي، وذلك بأن يقول الدائن للمقترض بأنّه يتوجّب عليه أحدُ أمرين: (أ) أن يسدّد دينَه في الموعد المحدّد. (ب) أو أن يعطيه المال الكذائي بتلك النسبة.

وهذه الأقسام الثلاثة أيضاً كلّها داخلة تحت عنوان الربا؛ فإنّ الربا هو استخدام المال الأصلي في الإلزام بالزيادة، وهذا حاصلٌ في الأقسام الثلاثة التي بيّناها، بلا فرقٍ بينها، كما لا فرق بين الأقسام الآتية، فإنّها

جميعاً مشمولة لدليل حرمة الربا:

أ ـ بين أن تكون هذه الزيادة الماليّة في مقابل حـق المطالبـة فيـسقط الحق حينئذٍ.

ب ـ وبين أن تكون في مقابل إعطاء حقٍّ للمدين في التأخير لو كـان هذا ممكناً، وتحقيق حاله وحال ما قبله الى بحث النقد والنسيئة.

ج ـ وبين أن تكون الزيادة في مقابل أن لا يطالب الدائن خارجاً.

كما يدخل في الربا مورد البيع المحاباتي، وذلك بـأن يـشترط الـدائن على المدين أنّه لو تأخّر عن الموعد المحدّد فإنّه يتعامل معه ببيع محاباتي. فقد يقال: إنّه حيث لم يُجعل في هذه الصورة مالٌ في مقابل الأجل، بل كان المال في مقابل ما اشتراه، فإنّ تأخير الأجل حينئذٍ سيكون بلا مقابل.

والحقُّ أنّ المحرّم الذي حذّر منه الشارع ليس عنوان جعل مـا يقابـل التأخّر عن الأجل المحدّد، ولو كان هذا هو المحرّم الذي صدر عنه التحذير لقلنا بالجواز في هذه الصورة، ولكنّ ما حذّر عنه الشارع هو أن يكون نفس المال مستخدماً في نمائه وزيادته.

وهذا ينطبق على المقام؛ فإنّ نفس المال هـو الـذي يوجـب الزيـادة، ولكنّ هذه الزيادة ليست مالاً من جنسه، بل هي عبارة عن مال عقلائي مـن جنس آخر، وهو نفس المبيع المحاباتي، فيكون نفس المال موجبـاً لنمائـه، ويكون بالتالي مشمولاً لدليل حرمة الربا.

نعم، وردت روايات تدلُّ على جواز مثل ذلك، ولكنّ الـصحيح عـدم إمكان العمل بها.

وتوضيح المسألة: أنّ من المعلوم عند جميع الفقهاء ـ حتى الذين أفتوا بمضمون هذه الروايات ـ أنّ هذه الروايات ليست في مقام تخصيص العمـوم

القرآني، وإنّما في مقام بيان وجه الخلاص والحيلة الشرعيّة التي بها تخلص المعاملة من الربا المحرّم ويكون المقصود حاصلاً مع ذلك. إذن هذه الروايات لا تخصّص العموم في دليل الربا الشامل لتمام أقسام بيع المثل بالمثل في مورد المكيل والموزون، وإنّما مفادها أنّ الآية بنفسها لا تشمل مثل هذه الحالات، ولهذا ألحقوا الهبة بالبيع المحاباتي، فيكون معنى الروايات أنّ معنى الآية هو حرمة جعل المال في مقابل تأخير الأجل، لا غير.

وهذا المعنى موجب لسقوط هذه الروايات؛ فإنّنا لو قلنا بإمكان تخصيص العموم الكتابي بالأخبار، فلا يمكننا القول بإمكان تغيير الظهور بواسطة الروايات، من خلال تغييرنا لمركز الحرمة من الربا ـ أي استخدام نفس المال لإثبات الزيادة ـ إلى شيء آخر، وهو جعل المال في مقابل تأخير الأجل؛ فإنّ مثل هذا المعنى لا يحتمله العرف عندما يواجه الآية الكريمة، كما أنّ هذا المعنى لا يخطر ببال العقلاء لدى سماعهم كلمة (الربا).

وحينئذٍ تدخل هذه الروايات في الروايات التي ورد في شأنها من الأئمة عليهم السلام: (زخرف)، (باطل)، (لم نقله)، (اضربه عرض الجدار).. فتسقط بذلك عن الحجيّة.

ثمّ إنّ صاحب الحدائق نقل عن بعض العلماء المعاصرين عدم العمل بهذه الروايات وطرحها؛ لكونها أيضاً من الربا. ثمّ قال: إنّ هذا الرفض اجتهادٌ في مقابل النص، فيجب العمل بها.

والصحيح أنّه قد يتراءى للفقيه بالنظر الأوّلي أنّ هذه الروايات مقيّدة لعمومات تحريم الربا، وليس هناك محذورٌ في تقييد دليل حرمة الربا، ويكون حالها حال سائر التقييدات الأخرى، وقد وقع بالفعل تقييدٌ لدليل الربا في مورد البيع، فخصّصت الحرمة بالمكيل والموزون و....

وتحقيق المسألة أنّ هناك نظامين في استيفاء الديون:

أحدهما: النظام الربوي الذي يقع جزءاً من النظام الرأسمالي.

والثاني: النظام اللاربوي المتخذ من قوانين الإسلام.

ففي النظام الأوّل يثبت للدائن حقّان على المدين:

الحقُّ الأوّل: هو حقُّ إلزامه بردّ ماله، وهذا الحق مقيّدٌ بتمكّنه من أداء قرضه وعدم كونه معسراً.

الحق الثاني: هو حقُّ إلزامه بالجامع بين إرجاع المال والزيادة؛ فلو كان غير متمكّن من الأداء في الوقت يمكنه أن يأخذ بالثاني، ولا يكون إلزامه بالجامع مقيّداً بشيء. ويعتبر هذا الأمر أحد القواعد الأساسيّة للنظام الربوي في المجتمع الرأسمالي.

أمّا النظام الإسلام في استيفاء الديون، ففيه أيضاً حقّان:

الحقُّ الأوّل: هو حقُّ إلزام المدين بتسديد الطلب الذي يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾[1]، وهذا الحق يتوقّف كذلك في هذا النظام على عدم عسر المدين. ومن هذه الناحية يشترك النظام الإسلامي مع النظام الرأسمالي.

الحقُّ الثاني: أمّا الحقُّ الثاني فهو باطلٌ في القانون الإسلام تكليفاً ووضعاً، وقد عوّض عنه بمفهوم الصبر في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[2].

وبحسب هذا النظام، فإنّ أيّ إلزامٍ ناشئٍ من كونه دائناً وبوصفه جزءاً من نظام الاستيفاء فهو حرامٌ وباطل، ولا فرق في الزيادة بين أن تكون مالاً

---

(١) البقرة: ٢٧٩.

(٢) البقرة: ٢٨٠.

من الأموال الاعتباريّة وبين أن تكون عملاً وبين أن تكون بيعاً محاباتياً؛ فإنّ ذلك كلّه له ماليّة عقلائيّة.

أمّا إذا لم يكن هناك إلزامٌ من قبل الدائن، فكلّ عمل يقع من قبل المدين لا يدخل تحت الربا وليس فيه نكتة الربا؛ لأنّه خالٍ عن الإلزام من قبل الدائن:

أ ـ فلو دعا المدينُ الدائنَ إلى طعامٍ وأطعمه طمعاً في عدم استيفائه الدين عند الأجل المحدّد لا يكون ذلك من الربا.

ب ـ وكذلك الأمر إن أعطاه مالاً بطمع عدم المطالبة، وهو ما صُرّح به في صحيحة إسحاق بن عمّار.

ج ـ ومثلُه ما لو أوقع بيعاً محاباتياً مع الدائن طمعاً بذلك.

د ـ ومنه أيضاً ما لو اشترط ضمن البيع المحاباتي أن لا يطالبه بدينه، فيجوز ذلك إذا لم يكن هناك إلزامٌ وضغطٌ من قبل البائع، بأن يقول له: إمّا أن تعطيني مالي أو توقّع هذا البيع؛ فإنّ ذلك باطل وحرام، وليس للبائع هذا الحق، سواءٌ أكان موسراً أم معسراً، بل يمكنه أن يجبره بالوفاء عند اليسر.

هـ ـ ومنه كذلك ما لو جعل المقترض مالاً في مقابل التأجيل، فيجوز طالما أنّه لم يُلزَم به.

نعم هناك إشكالٌ في إمكان جعل المال في مقابل الأجل، ولكنّ هذا المحذور إنّما يُبطل الشكل الأخير، فيمكن الاستعاضة عنه بمعاملة لازمة مستقلّة ويشترط ذلك ضمن تلك المعاملة، كما هو الحال في حقّ الشفعة الذي لا يقبل جعل المال بإزائه.

ثمّ إنّ الروايات التي تدلّ على جواز البيع المحاباتي إذا كانت دالّة على ما

ذكرناه من البيع المحاباتي في صورة صدور ذلك من قبل المدين ومن دون إعطاء حقٍّ لإلزامه، فلا محذور في الأخذ بها؛ لعدم منافاتها للعمومات الدالّة على حرمة الربا، ولا تكون هذه الحالة حيلةً من الحيل التي ذكرت حول الربا؛ إذ لم يكن هناك أيُّ إلزام للمدين، بحيث لو لم يُرد المدين لنفسه ذلك لما كان هناك أيُّ حقٍّ للدائن في إلزامه فيما لو لم يكن موسراً.

وأمّا إذا كانت هذه الروايات تدلُّ على جواز إعطاء الحق في الإلزام بهذا البيع للدائن، عندها تتعارض مع العموم القرآني الدال على حرمة الربا؛ فإنّ الربا ـ كما هو المتعارف من معناه ـ عبارة عن إلزام الدائن المدين بالزيادة مهما كانت. وحيث إنّ هذه الروايات ليست مخصّصة لدليل حرمة الربا، فمعنى ذلك أنّ دليل الربا غير شامل لهذه الموارد، فيكون معنى الربا جعل الزيادة مقابل الأجل. وانصراف كلمة الربا من ذلك لو لم يكن بالنصّ والصراحة، فلا أقلّ من الظهور. وحينئذٍ تكون هذه الروايات مخالفة للكتاب، فيجب طرحها.

إلاّ أنّ أكثر الروايات الواردة لا تدلّ على إعطاء الدائن حقّ الإلزام، فلا يتأتّى محذور تواتر هذه الروايات. والروايات المشتملة على الإلزام الذي يصرف البحث إلى الربا تتلخّص في روايتين على ما في (الوسائل)، وقد علمت أنّها ليست دالّة على ما يخالف العمومات.

وممّا ذكرناه يظهر حالُ أخبار العينَة، كما لو جاء المدين إلى الدائن واشترى منه مالاً نسيئة بمقدار، ثمّ باعه عليه بأقل من ذلك وأخذ الثمن وبه سدّ دينه. فلو كان الدين عشرة دنانير، فعندما يحلّ الأجل يأتي المدين إلى الدائن ويشتري منه كيساً من الحنطة باثني عشر ديناراً نسيئةً على أن يوفّي ذلك بعد ستّة أشهر، ثمّ يشتري الدائن هذا الكيس بعشرة دنانير نقداً.

والروايات الواردة في تجويز هذا المضمون أكثرها لا يدلّ على جواز إلزام الدائن[1].

الفصل الثالث

في بيان الواقع الخارجي للبنوك وكيفيّة نشأتها[2]

إنّ البنوك الموجودة اليوم في تمام بلدان العالم ليست وليدة يوم واحد أو عامٍ واحد، وإنّما مرّت وتدرّجت في مجموعة من مراحل إلى أن وصلت إلى ما هي عليه.

لقد تربّت هذه البنوك أوّل الأمر في أحضان الصيارفة الأوروبيّين، الذين كانوا يعملون في عهد الإقطاع في إبدال النقود ـ كما هو دأب الصيارفة الموجودين فعلاً في البلدان الإسلاميّة ـ، فكانوا يبدلون العملة الفرنسيّة بالعملة الإيطاليّة مثلاً، وكانوا ينتفعون من خلال الفارق الموجود بين العملات.

وبهدف الحفاظ على رؤوس أموالهم، لجأ هؤلاء الصيارفة إلى اقتناء صناديق حديديّة راحوا يحفظون فيها أموالهم ومستنداتهم. وقد استرعت هذه الصناديق انتباه الإقطاعيّين، الأمر الذي دفعهم إلى إيداع أموالهم لدى هؤلاء الصيارفة، فكان الواحد منهم يعطي أمواله للصيرفي ليضعها في الصندوق الحديدي ويحفظها، ويستلم منه وصلاً يفيد استلامه للمبلغ. وكان الصيرفي

---

(١) راجع: الكافي ٥: ٢٠٢، باب (العينة) ؛ وسائل الشيعة ١٨: ٤٢ وما بعد.

(٢) يقول السيّد كاظم الحائري في تقريره لهذه المحاضرات: كان المفروض حذف هذا البحث؛ لضيق الوقت، وكفاية البحثين الأولين في توضيح التخريجات الآتية، إلا أنّ إصرار بعض حُضّار درس السيد الشهيد دفعه إلى الشروع في هذا البحث، ولو لأجل زيادة عدد المحاضرات.

يتقاضى من الإقطاعي أجراً في مقابل خدمة حفظ أمواله، وذلك بموجب الجعالة أو بموجب إجارة الصندوق، وكان المبلغ الذي يتقاضاه متناسباً مع مقدار المال المودع لديه، بحيث كلّما زاد المبلغ كلّما زادت أجرة حفظه، والعكس صحيح. وبهذه الطريقة تدفّقت الأموال إلى صناديق هؤلاء الصيارفة.

وبعد ذلك التفت هؤلاء الصيارفة إلى أنّ الإقطاعيّين لا يتقاضون الأموال المودعة في صنادقيهم إلاّ نادراً، وأنّهم يودعونها في صناديقهم بدل إيداعها في الجدران أو الأرض، وكانوا يتقاضون مقداراً من هذه الأموال في حال نشوب حربٍ بينهم، حيث كانوا يسترجعون مقداراً منها لتمويل الجيش، وكان المقدار الذي يتقاضونه لا يتجاوز العشرة في المائة، وكان يصل في حالات السلم إلى واحد في المائة.

ومن هنا فكّر الصيارفة في إمكانيّة الاستفادة من هذه الأموال المجمّدة بنحوٍ يدرّ عليهم الأرباح، وكانت تربطهم بتجّار السوق علاقات حسنة، حيث كان التجّار دائماً يبدلون نقودهم عندهم، ففكّروا في إقراضهم مقابل ربحٍ ما، ومن هنا أعلنوا للتجّار عن استعدادهم لتقديم القروض مقابل المنفعة، فأقبل التجّار عليهم.

وبهذه الطريقة أخذ الصيرفي يستوفي فائدةً ماليّة في مقابل ما يقرضه للتجّار، وكانت نسبة هذه الفائدة تختلف زيادةً ونقصاناً بحسب قوانين العرض والطلب، فكلّما كان إقبال التجّار على الاقتراض أكثر، كلّما زادت نسبة هذه الفائدة.

وقد نتج عن ذلك أن اكتسب الصيرفي من خلال أموال الإقطاعيّين سمعة ماليّة قويّة، وكان التجّار يرون أنّه يدفع لهم المال دون الحاجة إلى إقامة الدعاوى. ومن خلال إعمال أخلاق السوق، أخلاق الدرهم والدينار، أخلاق المصلحة الرأسماليّة، تمكّن الصيرفي من جلب أنظار التجّار إليه،

حيث لم يكن يتعدّى عن المقدار المتّفق عليه بينهم ولو بمقدار فلسٍ واحد، فخدعهم بهذه الأخلاق، وأخذ يمتصُّ دماءهم ويرتزق من أموالهم دون أن يشعروا بذلك.

ثمّ إنّ التاجر لمّا أخذ يقترض من الصيرفي لم يعد يأخذ منه المال، بل كان يكتفي بالاقتراض ويسجّل ذلك في حسابه، ويأخذ في مقابله إيصالاً، وذلك باعتبار أنّ غرضه من الاقتراض كان إبرام معاملة مع تاجر آخر، وغالباً ما يكون هذا الأخير في البلد نفسه ويتعامل مع الصيرفي نفسه، فبدل أن يأخذ المال من الصيرفي ويعطيه للتاجر الآخر، كان ينقل المال من حسابه إلى حساب ذاك دون أن يخرج من صندوق الصيرفي مالٌ أصلاً.

وبعد ذلك لاحظ الصيرفي أنّ المال الذي يقوم بإقراضه للتجّار قلّما يخرج من صندوقه، حيث إنّه غالباً ما يتنقّل بين حساب هذا وذاك، ومن هنا فكّر في خطوة لاحقة في مضاعفة نسبة الدين إلى عشرة أضعاف ما يستوفيه من الإقطاعيّين، فلو كان الإقطاعي يودع لديه عشرة دنانير، وكان الذي يقع تحت الطلب عُشر هذا المبلغ ـ أي ديناراً واحداً ـ فكان يقدّم بإزاء هذا الدنانير التسعة المتبقّية قروضاً بقيمة تسعين ديناراً.

وبهذا راح الصيرفي يمتصُّ دماء الناس والتجّار ويرتزق من أموالهم، دون أن يدخل هو في معترك التجارة ويتعرّض لأجواء السوق. وتمكّن عن طريق هذا الارتزاق والعيش الطفيلي من النفوذ إلى تمام أعصاب التجارة والصناعة والزراعة.

ثمّ تلا هذه المرحلة عصر النهضة، وهو عصر النهضة الماديّة والاقتصاديّة التي كانت متناسبة عكسيّاً مع الجانب الروحي والحضاري.

هنا لم تكن القروض التي يقدّمها الصيارفة لتفي بحاجات الشركات

التجاريّة الأوروبيّة الكبرى التي عملت في مجال استخراج النفط من نقاط أفريقيا القصوى، فلم تكفِها مئات الدنانير ولا ألوفها، حيث كانت على أقلّ تقدير تحتاج إلى مائة مليون دينار. ومن هنا كان على هذه الشركات أن تقترض مبالغ كبيرة.

ولم تكن هذه المبالغ بحوزة الإقطاعيّين الذين أمسوا أضعف من ذلك بعد أن سلب منهم سلطانهم وشلّت أيديهم، وسحبت منهم مكانتهم الاجتماعية، حيث أرادوا والحال هذه أن يعيشوا في ظلّ أموالهم المكتنزة حياةً مريحةً على أقلّ تقدير.

وأمّا التجّار، فلم يكونوا ليتمكّنوا من رصد هذه المبالغ وتمويل مشروعٍ واحدٍ من هذه المشاريع حتّى لو قاموا بتجميع كافّة أموالهم.

ومن هنا وجدت الحكومات الرأسماليّة نفسها مضطرّةً في سبيل تأمين هذه الاحتياجات إلى تجميع فضول الأموال المتوفّرة لدى الناس، وكان عليها أن تلجأ إلى أحد أسلوبين لتحقيق هذا الغرض: الإكراه أو الطوع.

أمّا الإكراه، فكان خلاف ما تؤمن به تلك الحكومات (قبل ظهور الفكرة الاشتراكية بعد ذلك الحين).

وأمّا الطريقة الطوعيّة ـ حيث يبذل الناس أموالهم لتمويل هذا المشروع عن طوع واختيار ـ فكانت غير ممكنة في ظلّ مجتمعٍ لا يؤمن أفراده إلاّ بالمادة؛ إذ لم يكونوا ممّن يتسابق إلى الخيرات في العطيات.

في هذه اللحظة الحاسمة برز الصيرفي مجدّداً في الميدان، وتعهّد بتمويل هذه المشاريع وتجميع فضول أموال الناس، وأعلن عن استعداده لتقديم الربح إلى كلّ من يقوم بإيداع أمواله لديه. وقد وقعت هذه الخطوة في عمق نفس الإنسان الأوروبي الذي لم يبقَ لديه في ذلك الحين سوى شره المال والحياة.

ومن نتائج ذلك أن أقبل الناس على الصيارفة وموّلوهم بكلّ ما يملكونه من فضول المال طمعاً في تحصيل الفائدة، وأقبل عليه التجّار وغيرهم ليموّلوه بقروض طويلة الأمد، وفي المقابل قام الصيرفي بتقديم أقلّ مقدار من الفائدة بحيث يستطيع من خلال هذا المقدار الحفاظ على اهتمام الناس. وبعد أن جمع الأموال قام بتمويل تلك الشركات التجاريّة بالقروض في مشاريعها التي تحتاج فيها إلى رؤوس أموال ضخمة، وقام بتقسيم هذه القروض إلى ثلاثة أنواع: القروض قريبة الأجل، متوسّطة الأجل وبعيدة الأجل. وكلّما زادت مدّة القرض كلّما زادت الفائدة المستوفاة عليه.

هذه ـ بشكل مختصر ـ قصّة نشأة البنوك، وقد اتضح ممّا ذكرناه كيفيّة نشوء الأسرة الربويّة. وقد عرفتم واقع الأمر الذي يذكره أصحاب الفكرة الرأسماليّة ويمجّدونه ويتعاملون معه بوصفه خدمةً قدّموها إلى عالم الاقتصاد.

هذه هي قصّة الربا الذي استعانوا به لتجميع فضول أموال الناس، وقد ظهر أنّ تأثير الربا على اقتصاد هؤلاء والدور الإيجابي الذي لعبه فيه كان نتيجة الروح الماديّة التي كانوا يعيشونها في ذلك الحين.

ومن المعلوم أنّ هذه العمليّة لم تكن لتنجح فيما لو نقلناها إلى بيئة أخرى تعيش ظروفاً مغايرة، وليس الناس فيها أصحاب ذلك الشره والطمع في الدرهم والدينار. إلاّ أنّ الطريقة المذكورة المعمول بها في تلك البيئة سيطرت على مقاليد الاقتصاد في البلاد، فأخذت تسيطر على الاقتصاد على الرغم من أنّها تعيش عيشاً طفيليّاً على حساب التجّار والكسبة. هذا كلّه بسبب توهّم إمكانيّة خلق أموال طوليّة وإمكانيّة أخذ المال في مقابل تأخير الأجل.

موقف الإسلام من الطريقة الربويّة في التعامل الاقتصادي

ولكنّ الإسلام عارض بشدّة هذه الفكرة الخاطئة، وطرح مفهوم ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[1]، ولم يقم بالمنع عنها فحسب، وإنّما سدّ الأبواب أمامها بالكليّة، ومنع إيقاع المعاوضة على الأجل، وبهذا يكون قد استأصل هذه الفكرة من جذورها ولم يبق لها مجالاً لتنتشر.

المظاهر الاجتماعيّة للنظام المالي الربوي

هذا ويمكننا أن نستخلص عدّة مظاهر اجتماعيّة لهذا النظام المتخذ من هذه الفكرة الرأسماليّة، منها:

الأوّل: أنّه لمّا كانت رؤوس الأموال التي بواسطتها تتحرّك التجارة مدينة في الغالب للبنوك، كان على التاجر أثناء تعيين المشروع الذي يتقدّم به أن يدخل في حسبانه الفوائد التي تتقاضاها البنوك، ويُدخل ذلك في الربح.

ومن هنا دخلت الفوائد البنكيّة ضمن كلفة الأعمال، ولذا فإنّ أقلّ مقدار يستطيع أن يكتفي به التاجر هو أقلّ مقدارٍ من الربح، مضافاً إليه الفائدة البنكيّة.

ومن هنا أخذ التجّار يبحثون عن المشاريع التي تدرّ عليهم أرباحاً أكثر، حتى لو لم تكن ضروريّة من الناحية الاجتماعيّة، بل حتّى لو كان فيها ضررٌ على الفرد والمجتمع. وفي المقابل، لو كان هناك مشاريع ضروريّة ولكنّها لا تدرُّ أرباحاً جيّدة، لم تكن لتحظى باهتمام التجّار وتبقى معطّلة، حتّى لو بلغت من الأهميّة مبلغاً.

الثاني: أنّ الأسرة الربويّة التي تقدّم القروض لمّا كان غرضها

---

(١) البقرة: ٢٨٠.

الوحيد من تقديم القرض هو تحصيل المنفعة وتأمين الأرباح التـي تـرد الخزنة، فحتى لو أفلس المقترض وعجز عن تسديد القرض وكـان لديـه بساتين موروثة يمكنه بيعها وتسديد ما يتوجّب عليه، فإنّ عليـه الإقـدام على بيعها وتسديد القروض المستحقّة حتّى لو أدّى ذلـك إلـى إفلاسـه بعد التسديد.

الثالث: أنّ وضع البنوك راح يتناقض مع المصالح التجاريّة العامّة؛ فحيث كانت فوائد القروض تختلف باختلاف قوانين العرض والطلب، صارت الفائدة تزداد كلّما ازدادت المشاريع، وتنخفض كلّما انخفضت. فكلّمـا كـان الاقتـصاد العام محتاجاً إلى رؤوس الأموال كانت البنوك تمسك يـدها عـن الإعطـاء مـن خلال زيادة الفائدة، وكلّما كانت حاجته تقلّ، كانت البنوك تـسهّل فـي عمليّـة العطاء. وهذا كلّه ناجمٌ عن ذلك العيش الطفيلي المضمون.

ثمّ إنّ الأسرة الربويّة تعدّت هذه الميـادين إلـى ميـادين الـسياسة، فلعبت دور ملوك الواقع وصارت جميع المصالح مربوطة بهم بـدلاً مـن الملوك، من قبيل ما حصل مع لويس السادس عشر والسابع عشر اللذين قتلهم الناس.

كما أنّها دخلت إلى الميدان الفكري والعلمي، فأخـذت تعمـل علـى تقريب ذهن الإنسان الاعتيادي إلى صحّة هذا النحو من المعاملـة، وجـاءت بنظريّات عديدة بهدف التقريب وبغرض تبرير هذه الفوائد، ولعلّنا نتعـرّض إلى ذلك في الخاتمة.

هذا تمام الكلام حول ما أردنـا تقديمـه قبـل الحـديث عـن الـصورة الإسلاميّة لهذه المعاملات.

* * *

التخريجات الفقهية للمعاملات البنيكة

القسم الثالث

السيّد محمد باقر الصدر
بقلم: السيد عبدالهادي الشاهرودي

البحث الحالي عبارة عن محاضرات رمضانيّة ألقاها المفكّر الإسلامي الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر‌ على طلاّبه في النجف الأشرف ابتداءً من ليلة السبت ٤/رمضان/١٣٨٩هـ وفرغ من إلقائها في ٢٩ منه، وذلك في إطار تدوين كتابه (البنك اللاربوي في الإسلام) الذي نشر في هذا العام، والذي لم تسمح طبيعته باستعراض بعض جوانب الموضوع بالنحو المتعارف في الدرس الفقهي المتّبع في الحوزات العلميّة، فسعى المصنّف إلى سدّ بعض هذه الثغرات من خلال ملحقات الكتاب ومن خلال هذه المحاضرات التي لم تستوعب كلّ ما وعد المصنّف ببحثه.

يُشار إلى أنّ هذه المحاضرات كانت قد دوّنت في محضر الدرس من قبل السيّد عبد الهادي الشاهرودي الذي تفضّل بنسخةٍ عنها إلى «المنهاج»، وقد قام الشيخ أحمد أبو زيد بتهذيبها وتنظيمها وتحقيقها.

الصورة الإسلاميّة لتنظيم عمل البنوك

علينا الآن أن نتعرّض إلى أصل المسألة، وهو البحث عن صورة شرعيّة إسلاميّة يمكن على أساسها تنظيم أعمال البنوك. وفي ما يلي سنتعرّض إلى الصور الممكنة، ثمّ نناقشها من الناحية الشرعيّة.

من المعلوم أنّ نظام البنوك قائمٌ على تقديم الدين الربوي، **فهو يقدّم** القروض ثمّ يستوفيها مع ربحٍ مضافٍ إلى نفس المال الذي **يقدّمه، وهكذا** تتكوّن أرباح البنوك.

وهذه الصورة هي الصورة الربويّة المحرّمة شرعاً، وتترتّب عليها الكثير من المضار الاجتماعيّة، وقد حثّ الشارع الإسلامي على عدم اقتراف هذه الأعمال.

التخريج الأوّل:

تحويل المعاملة من القرض إلى بيع النقد بأزيد منه نسيئةً

الصورة الأولى التي يمكن تقريرها بدلاً عن هذه القروض الربويّة هي إخراج المعاملة من صورة القرض وإدخالها في صورة البيع، بحيث يتوجّب على من يحتاج إلى المال أن يأتي إلى البنك ويشتري منه بدل أن يقترض، ليشتري ـ مثلاً ـ ألف دينار نقداً بألف ومائة دينار نسيئةً إلى ستّة أشهر.

وعلى هذا الأساس تكون هذه المعاملة جائزة؛ باعتبار أنّ حرمة البيع الربوي مختصّة بصورة المكيل أو الموزون أو الدرهم والدينار، والنقود المتداولة ليست من المكيل أو الموزون، كما أنّها ليست ذهباً أو فضّة، وليست كذلك بدلاً عن الذهب والفضّة أو رمزاً لهما، فتكون هذه المعاملة من قبيل مبادلة قطعة من الأرض بقطعة أخرى أكبر منها نسيئةً. وبهذه الطريقة يتخلّص المكلّف من الربا، ويحصل في الوقت نفسه على ما أراد الحصول عليه من البنك.

وبإمكان البنك أن يشترط على المشتري من أوّل الأمر أنّه لو تأخّر عن الموعد التسديد في الوقت المحدّد، فيتوجّب عليه أن يدفع للبنك عن كلّ يوم أو شهر من التأخير مقداراً من المال، وهذا الأمر مشروع؛ فإنّه نظير ما إذا باع زيدٌ داره إلى عمر واشترط ضمن عقد البيع أن يدفع له درهماً يوميّاً، وغاية الفارق بينهما أنّ الشرط في المقام ليس مضمونه معيّناً، فيكون غرريّاً، والغرر لم يدلّ على حرمته وبطلانه إلاّ الإجماع، والقدر المتيقّن من الإجماع ما لو كان الغرر في نفس البيع لا في غيره.

وهذه الطريقة هي أمكر الحيل وأدهى سبل التخلّص من الربا، كما أنّها ـ إلى جانب إخراجها للمعاملة عن عنوان المعاملة الربويّة ـ تؤمّن حاجة المقترض مع الحفاظ على تمام الخصوصيّات. وقد اختار صحّة هذا التخريج الطبقتان المتأخّرتان من العلماء.

مع السيّد الأستاذ (مدّ ظلّه) في ردّه للتخريج الأوّل

وننتقل الآن إلى مناقشة هذا الوجه، وما نريد أن نذكره بادئ الأمر أنّ هذا التخريج إنّما يتمّ فيما لو لم نستظهر من الروايات ـ التي تخصّص الربا البيعي بالمكيل والموزون ـ أنّ المراد بالمكيل والموزون هو المثلي بشكل عام، أمّا إذا أثبتنا ذلك فتكون النقود مشمولةً حينئذٍ؛ لكونها من المثليّات.

وقد ذكر السيّد الأستاذ (مدّ ظلّه) وجهين في مقام ردّ هذا التخريج:

١ ـ **الوجه الأوّل:** أنّ هذه المعاملة ليست بيعاً في الحقيقة؛ لأنّ البيع هو المعاوضة بين شيئين، وليس لدينا في المقام شيئان، حيث وقعت المعاوضة بين الشيء وبين ذلك الشيء بنفسه مع زيادة، فالمغايرة بين الثمن والمثمن غير حاصلة في المقام؛ لأنّ المبيع هو هذا المال والثمن هو الكلّي الذي يوجد المال في ضمنه، [ومجرّد الكلّية والجزئية لا توجب المغايرة وصحّة المبادلة][1].

نعم، لو حصل تغايرٌ بين الثمن وبين المثمن بوجه من الوجوه صحّ البيع: كما لو [باعه مائة دينار بمائة وعشرة دنانير نسيئة][2] وكان المبيع مائة دينار بالدينار الواحد، بينما كان الثمن أحد عشر ورقةً من النقود، كلّ ورقة منها عشرة دنانير.

---

(١) ما بين عضادتين من تقرير السيّد كاظم الحائري.

(٢) ما بين عضادتين من المحقّق.

ومع أنّه يمكن اشتراط التغاير بالنحو المتقدّم، لكن مع ذلك يرد عليه:

أوّلاً: إنّ عدم كونه بيعاً لا يوجب حرمته؛ فإنّه على كلّ حال عقدٌ من العقود ومشمولٌ لعمومات ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، وليكن صلحاً مثلاً، ولهذا نحتاج إلى دليل يثبت كونه قرضاً ربويّاً لتثبت بذلك حرمته.

وهذا إنّما يتمّ على القول بأنّ الروايات التي تخصّص الربا بالمكيل والموزون تشمل غير القرض من المعاملات، أو أمكن دعوى عدم القول بالفصل بين البيع وغيره من المعاملات من جهة الصحّة والبطلان. أمّا لو استظهرنا اختصاصها بالبيع، فتبقى سائر المعاملات مشمولة لدليل حرمة الربا وإن لم تكن في المكيل والموزون.

ثانياً: إنّ المغايرة ـ التي هي شرطٌ لشمول دليل البيع ـ هي المغايرة العرفيّة، والعرف نفسه هو الذي وضع مقولة الذمّة، فكيف لا يفرّق بين النقد والذمّة؟!

إضافةً إلى أنّ يقتضي عدم جواز بيع القيمي بأكثر منه في الذمّة، مع أنّه قد ورد في بعض الروايات ـ ومنها صحيح السند ـ ما يدلّ على صحّة بيع الثوب القيمي بثوبين نسيئةً[1]، وهو بمثابة الدليل الإنّي على وجود فارقٍ بين النقد وبين الكلّي في الذمّة.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل الذي ذكره سيّدنا الأستاذ (مدّ ظلّه) في مقام إبطال هذه الصورة.

٢ ـ الوجه الثاني: أن يدّعى أنّ هذه العمليّة هي قرض في الحقيقة؛ لأنّ الحاصل في المقام هو تملّك المشتري مع اشتغال ذمّته، وهذا بعينه موجود في مورد القرض.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٥٣ ـ ١٥٥، الباب ١٦ من أبواب الربا.

ولهذا الوجه جوابان، أحدهما حلّي والآخر نقضي:

أ ـ الجواب الحلّي: أنّه إن أراد بعدم الفرق بين هذه المعاملة وبين القرض عدم الفرق من جهة ما يترتّب عليه من أثر، **فهذا** صحيح، ولكنّه لا يكفي لإبطال الزيادة.

وأمّا إذا أراد أنّ هذه المعاملة **متّحدة مع القرض حقيقةً، فهذا** يتمّ على المبنى الأوّل في القرض القائل بأنّ **حقيقة القرض هي المعاوضة**، بخلاف مبنى سيّدنا الأستاذ نفسه القائل بأنّ **حقيقة القرض هي التمليك** بضمان فلا تكون المعاملة قرضاً حينئذ؛ لأنّ **من المعلوم أنّ المتبايعين إنّما** قصدا المعاوضة، والقرض ليس **كذلك على بعض وجوه تعريفه.**

ب ـ الجواب النقضي: أنّ بيع المثلي **بمثله في الذمّة إن كان قرضاً،** فيلزم أن يكون بيع القيمي بقيمته نسيئةً قرضاً كذلك؛ لوجود النكتة نفسها. وحينئذ لو ابتعنا من السوق سلعةً قيميّة نسيئةً لكن بأعلى من قيمتها السوقيّة، فينبغي والحال هذه أن تدخل المعاملة في الربا، والحال أنّها ليست كذلك.

وقد عرضنا هذا الإشكال على سيّدنا الأستاذ (مدّ ظلّه)، فأجاب بأنّ هناك فرقاً بن الموردين؛ لأنّ الثمن في البيع المذكور وإن كان في الذمّة، إلاّ أنّه يختلف عن باب القرض بأنّ نوع الثمن يعيّن فيه عند البيع بالنقد المتداول في البلد، وأمّا في باب القرض فالمضمون هو أصل الماليّة من دون ملاحظة للنقد.

والصحيح عدم تماميّة هذا الفارق؛ فإنّ نوع الثمن معيّنٌ أيضاً **في** باب القرض بنقد البلد نفسه؛ وذلك بحسب الارتكاز العرفي.

وبهذا يظهر عدم تماميّة الوجه الثاني أيضاً.

الموقف من التخريجات المطروحة

وقبل أن ننتقل إلى الجواب عن التخريج الأوّل، لا بأس بذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّه يوجد في كلّ عقد أغراض ثلاثة: الغرض العقدي؛ الغرض النوعي الخارجي، والغرض الشخصي الخارجي.

١ ـ **الغرض العقدي:** وهو الغرض الموجود لدى تمام العقلاء، وفي الوقت نفسه يكون به امتياز كلّ عقد عمّا سواه من العقود. ويمكن التمثيل لهذا القسم بالمتبايعين اللذين يكون غرضهما هو التمليك والتملّك، كما أنّ هذا الغرض ليس مشتركاً بين البيع وبين غيره من أقسام المعاملات.

٢ ـ **الغرض النوعي الخارجي:** ويشترك فيه تمام العقلاء أيضاً، ولكنّه ليس دخيلاً في تمييز أنواع المعاملات عن بعضها البعض. ويمكن التمثيل لهذا القسم بهبة الدين ـ على القول بصحّته ـ والإبراء؛ فإنّهما يشتركان في غرض واحد، وهو فراغ ذمّة المدين، وهذا الغرض وإن كان محفوظاً في تمام أفراد هبة الدين، ولكن ليس به الامتياز عن سائر المعاملات؛ لوجوده في الإبراء كذلك.

٣ ـ **الغرض الشخصي الخارجي:** وهذا النوع، فضلاً عن عدم دخالته في تمييز أنواع المعاملات، فإنّه ليس مشتركاً بين نوع العقلاء، حيث يمكن أن يختلفوا فيه. فمنهم من يشتري كتاباً نسيئةً ليبيعه فعلاً بأقلّ من سعره السوقي بغرض الحصول على المال؛ لحاجته الفعليّة إلى المال. ومنهم من يشتريه بغرض المطالعة، ومنهم من يشتريه لمجرّد الاقتناء.

ثمّ إنّ المعاملة الواحدة قد يكون فيها التزامٌ في مقابل التزام، وقد يكون فيها التزامان مقابل التزام واحد ـ كمورد الشرط في ضمن العقد ـ وقد يكون فيها التزامان في مقابل التزامين.

المقدّمة الثانية: إنّ الدليل الشرعي الذي ينصبُ على معاملة ويحكم على تلك المعاملة بحكم: **تارةً** ينصبُ على نفس العقد، **وأخرى** ينصب على الغرض المعاملي، **وثالثةً** على الغرض النوعي الخارجي، ولا يمكن أن ينصبَّ على الغرض الشخصي ولا يمكن للغرض الشخصي أن يكون مركزاً له؛ لعدم ارتباطه بالمعاملة لا عقداً ولا ارتكازاً، ويكون تحديد مركز الحكم بحسب ما تحدّده مناسبات الحكم والموضوع.

بعد هذا ننتقل إلى بيان حال كل صورة من الصور الثلاث المتقدّمة آنفاً:

أ ـ فيما لو انصبَّ الدليل الشرعي على نفس العقد:

في هذه الحالة **تارةً** يكون الحكم حكماً تعبديّاً صرفاً، بمعنى خلوّه من أيّ ارتكاز في الأذهان العقلائيّة، **وأخرى** يكون وفق حيثيّة الارتكازات العقلائيّة.

ففي الصورة الأولى يجب الاقتصار على خصوص المورد المنصوص ولا يمكن التعدّي منه إلى غيره؛ وذلك كما لو قال الشارع: «لا تبع يوم السبت»؛ فإنّ الارتكاز العرفي لا يقف عند نكتة لهذا المنع.

أمّا في الصورة الثانية، حيث يكون الحكم مطلقاً ومع وجود ارتكازٍ معاش، فلدينا أيضاً احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الارتكاز خاصّاً بالموضوع المذكور في الدليل، فلا يجوز التعدّي منه إلى غيره، ويكفي في ذلك عدم إباء الارتكاز العرفي عن الاختصاص به، كما لو قال: «لا يجوز البيع الغرري»؛ فإنّ العرف وإن كان لا يرى اختصاص هذه النكتة بالبيع، إلاّ أنّه لا يرى مانعاً من اختصاص الحكم بالبيع؛ لاستحكامه ولكونه سبباً مقنّناً عند العقلاء في تحصيل المبادلة، فلا يأبى العرف اختصاص حرمة الغرر فيه، وذلك

بخلاف المصالحة؛ فإنّها ليست مستحكمة في نظر العرف، فلا يأبى أن يقع **فيها الغرر.**

الاحتمال الثاني: أن يأبى الارتكاز اختصاص نكتة الحكم بخصوص **المورد، ففي** هذه الحالة يجب التعدي؛ لانعقاد ظهور ثانوي في شموله لسائر **الموارد؛ وذلك** كما لو كان مؤدّى الدليل حرمة البيع حين النداء لصلاة الجمعة؛ **فإنّ الارتكاز** العقلائي يرى أنّ الحكمة التي تقف وراء ذلك هي مزاحمة الصلاة، **والعرف لا** يشكُّ في عدم الفرق بين البيع والصلح من هذه الجهة، فيحكم **بمقتضى** مناسبات الحكم والموضوع بحرمة المصالحة أيضاً حين النداء.

ب ـ فيما لو انصبَّ الدليل الشرعي على الغرض المعاملي:

لو انصبّ الدليل الشرعي على الغرض المعاملي، فالأمر هنا كذلك: إذ **تارةً لا** يوجد نكتة ارتكازيّة، فلا يتعدّى منه إلى غيره من المعاملات، **وأخرى** يوجد هذا الارتكاز ولا يأبى عن اختصاص الحكم بالمورد، فلا **يُتعدّى** من المورد المنصوص إلى غيره، **وثالثةً** يأبى الارتكاز اختصاص **الحكم** بالمورد، فيتعدّى إلى سائر الموارد.

فلو دلَّ دليل على عدم جواز هبة الدَّين، لا يمكن التعدّي من مورد **الهبة إلى** مورد الإبراء؛ لأنّ النكتة في الهبة هي عدم وجود تصوير لهبة **الدَّين في** نظر العقلاء، بخلاف الإبراء الذي يعتبرونه أمراً عقلائيّاً معروفاً **وشائعاً** بينهم.

وكذلك الأمر فيما لو دلَّ الدليل على عدم جواز بيع حقّ الشفعة، فلا **يمكن** التعدي منه إلى اشتراط سقوط هذا الحق ضمن عقدٍ لازم آخر؛ لأنّ **الارتكاز يرى** أنَّ النكتة في بطلان ذلك البيع تتلخّص في لزوم كون المبيع **شيئاً محدّداً** خاصّاً، وهذه النكتة مفقودة في اشتراط سقوط حق الشفعة **ضمن عقد** لازم آخر.

ج ـ فيما لو انصبَّ الدليل الشرعي على الغرض النوعي الخارجي:

وفي هذه الصورة علينا ملاحظة الارتكاز الذي على أساسه حكمنا بكون مركز الحكم هو الغرض النوعي الخارجي، **فإذا** كانت النكتة مختصّة بخصوص مورد الدليل والموضوع المنصوص، لم يمكن التعدّي إلى غيره من الموارد، وإلاّ أمكن.

مثال الحالة الأولى ما لو دلَّ دليلٌ على عدم جواز استئجار المرأة للمباشرة، حيث الموضوع بحسب ظاهر اللفظ **هو** الاستئجار للمباشرة، ويكون المحرّم بحسب الارتكاز هو الغرض النوعي **لهذا** الاستئجار، وهو المباشرة، وإنّما كان هذا الغرض نوعيّاً؛ لاشتراكه بين تمام أفراد هذه الإجارة، وبالرغم من أنَّ الغرض النوعي متوفّرٌ في النكاح أيضاً، إلاّ أنّ العرف لا يرى وجهاً للتعدّي من مورد الإجارة المنصوص عليه إلى غيره؛ لأنّ النكتة الارتكازيّة الموجبة للظهور في أنّ مركز الحرمة هو المباشرة هي أنّ كرامة المرأة الإنسانيّة تأبى كونها سلعةً تستأجر، وإنّما يكون الاتصال عن طريق الزوجيّة، حيث يكون الزوجان في مرتبة واحدة. وهذه النكتة العقلائيّة تقتضي أمرين:

أوّلهما: أن يكون موضوع الحرمة هو المباشرة كذلك فان مجرد عقد الإجارة وتبادل الألفاظ لا يكون منظوراً إليه.

وثانيهما: اختصاص الحكم بالمورد الذي تتحقّق فيه إهانة إنسانيّة للمرأة، وهذه الإهانة غير حاصلة في فرض الزواج؛ لانحفاظ كرامة المرأة في بيت الزوجيّة، حيث تكون في مرتبة واحدة مع زوجها وليست سلعةً يتمّ استئجارها، ولذا لا يمكن التعدّي من مورد الإجارة إلى مورد الزواج.

أمّا الحالة الثانية، حيث تكون النكتة الارتكازيّة آبية عن الاختصاص بمورد الدليل وشاملة لغيره من الموارد التي يكون الغرض النوعي فيها

محفوظاً، فقد قلنا بإمكان التعدّي من المورد، كما لو دلَّ دليلٌ على حرمة بيع مال الغير، حيث لا يشكُّ العرف في سريان الحكم بعدم الجواز إلى صورة المصالحة على مال الغير.

التحقيق على ضوء الكلام المتقدّم

وتحقيق المقام على ضوء ما قدّمناه هو أنّ الدليل الذي يدلّ على حرمة الربا ينصرف ـ بفعل الارتكاز ـ إلى الغرض النوعي الخارجي، وهو أن يكون ملزماً بإعطاء المال وأن يكون له حقّ الإلزام بالزائد، وهذه النكتة في نظر العرف غير مختصّة بمورد القرض، فتنعقد والحال هذه دلالتان:

الدلالة الأولى: تدل على حرمة الدَّين الذي يكون المقترض فيه ملزماً بإعطاء الزائد.

الدلالة الثانية: تدل على حرمة البيع الذي يكون المشتري فيه ملزماً بإعطاء الفائدة.

وأمّا المعاملة التي تتّحد مع الاقتراض الربوي في الغرض الشخصي، فلا يمكن شمول الدليل لها، وذلك كما إذا احتاج بائع كتب إلى مقدار من النقود، فقصد المرابي وباعه ما هو بمقدار مائة دينار من الكتب بخمسين ديناراً محاباة نقداً، ثمّ اشترى ذلك منه بمائة دينار في الذمّة إلى ستّة أشهر، فهذه الصورة غير مشمولة بدليل حرمة الربا؛ فإنّ البيع المحاباتي يقع لكثير من الأغراض، وقد اتفق في هذا المورد أن اتّحد غرضه مع الغرض الحاصل من الربا. ولكنّه لا يمتاز بتمام خصوصيّات الدَّين؛ فإنّه لو شاء ـ بعد أن باع الكتب بأقلّ من سعرها ـ أن لا يشتري ذلك ثانيةً بمائة دينار فلا يمكن للمرابي أن يجبره على ذلك. وكذلك إذا أوقعا البيعين وأخذ بائع الكتب الخمسين ديناراً، ثمّ عند انتهاء المدّة لم يكن لديه ما يوفي به دينه، فلا يمكن للمرابي في هذه الصورة أنن يزيد في الفائدة.

هذا تمام كلامنا في التخريج الأوّل[1].

التخريج الثاني

التخريج الثاني للمعاملة المذكورة أن تكون معاملة الزبون مع البنك على نحو الجعالة لا البيع؛ بأن يقول الزبون للبنك: «لو أقرضتني ألف دينار أعطيتك كذا مقدار مقابل هذا العمل، ولو تأخّرتُ عن وقت الوفاء فأعطيك كذا مقدار عن كلِّ يوم من التأخير».

فإذا أقرضه البنك ألف دينار فإنّه يستحقّها عليه، وبما أنّ الجعالة كانت مقابل عمليّة الإقراض، فبنفس عملية الإقراض يستحقّ عليه ـ مضافاً إلى المال السابق ـ مالاً بالمقدار المحدّد.

واختلاف هذا الوجه عن الصورة الربويّة هو أنّه لو انكشف في ما نحن فيه بطلان الجعالة بسببٍ من الأسباب ـ كما لو تبيّن أنّ الجعالة كانت على مال الغير ـ، فإنّ ذلك لا يؤثّر في صحّة القرض، ولا يستحقّ البنك شيئاً من الفائدة.

ملاحظتان على التخريج الثاني

ويرد على هذا التخريج:

أوّلاً: ما أوردناه على التخريج الأوّل؛ فإنّ دليل حرمة الربا بالقرض لمّا كان بمناسبات الحكم والموضوع منصرفاً إلى الغرض النوعي ـ وهو تمكّن الدائن من إجبار المدين بما يزيد على نفس المال ـ وكانت النكتة فيه آبية عن الاختصاص بخصوص مورد القرض، فحينئذٍ يصلح ليكون إشكالاً على هذا القسم أيضاً.

---

(١) هناك مطالب إضافيّة مذكورة في تقرير السيّد كاظم الحائري غير مذكورة هنا.

ثانياً: إذا قطعنا النظر عن الإشكال الأوّل، فقد يقال بعدم شمول دليل حرمة الربا القرضي لهذه الصورة، بدعوى وجود فارقٍ في البين؛ باعتبار أنّ الفائدة في الجعالة تُجعل على أساس العمل لا على أساس الاقراض، ولهذا لو تبيّن بطلان الجعالة فإنّ القرض يبقى صحيحاً من دون استحقاق الزائد.

ولكنّ الصحيح أنّ الجعالة على الإقراض في نفسها غير متصوَّرة عقلائيّاً، ويتّضح ذلك ممّا يأتي.

حقيقة الجعالة

يتصوّر في الجعالة بدواً أحد احتمالات ثلاثة:

١ ـ **الاحتمال الأوّل**: أن تكون معاوضة بين المال المجعول وبين العمل، من قبيل مورد الإجارة.

إلاّ أنّ هذا مردود؛ للتسالم الفقهائي والعقلائي على أنّ باب الجعالة يختلف عن باب المعاوضة؛ إذ لو كان في الجعالة معاوضة لكان الجاعل مستحقّاً للعمل، مع أنّه لم يقل أحدٌ بوجوب العمل، حيث يكون صاحب العمل مختاراً في ذلك، بحيث لو فعل لكان مستحقّاً للجعل.

٢ ـ **الاحتمال الثاني**: أن تكون الجعالة من باب التمليك المجّاني المشروط، حيث يهب الجاعل المال لصاحب العمل بشرط أن يقوم بذلك العمل، ليكون تحقّق الهبة معلّقاً على العمل.

وهذا الاحتمال مردود؛ لأمور:

أوّلاً: لعدم إمكان التعليق في العقد.

ثانياً: أنّه مع صرف النظر عن أنّ التعليق في العقد غير ممكن في نفسه، إلاّ أنّ هذا الاحتمال لا ينسجم مع الارتكاز الفقهائي والعقلائي؛ فإنّ

العقلاء وإن لم يدخلوه في باب المبادلة، إلاّ أنّه ليس بعيداً عنها كلّ البعد، ولذلك شاع قولهم: «الجعل على العمل»، **وهذا لا** ينسجم مع كون الجعالة هبة مشروطة.

ثالثاً: لدلالة بعض الروايات على **أنّه لو** انكشف بطلان الجعالة فيستحقّ العامل أجرة المثل. وهذا ايضاً لا **ينسجم مع كونها** تمليكاً مجانيّاً مشروطاً.

رابعاً: لما هو المصرَّح به في **كلماتهم بأنّه** لو أبرم جعالتين مختلفتين وقع التعارض بينهما وكانت الثانية **ناسخةً للأولى؛ فلو قال**: «لك عليَّ درهم لو فعلت كذا»، ثمّ قال: «**لك عليّ درهمان لو فعلته**»، كانت الجعالة الثانية ناسخةً للأولى، ولا معنى لكون الثانية ناسخة إذا فرضنا أنّ الجعالة هبة مشروطة، بل لو تحقّق الشرط في هذه الحالة فسيكون مستحقّاً لثلاثة دراهم.

٣ ـ **الاحتمال الثالث**: إلى هنا ظهر أنّ الجعالة ليست تمليكاً معاوضيّاً ولا تمليكاً مجانيّاً، وإنّما هي شيء ثالث.

وبيانه: أنّ العمل المحترم عقلائيّاً يُضمن بأسباب مختلفة، أحدها هو التسبيب إلى الأمر؛ فلو أمر الحلاق بأن يحلق رأسه وفعل، كان الأخير مستحقّاً لأجرة المثل، وليس للآمر أن يعتذر عن الدفع بأنّه لم يوقع معه عقد الإجارة ليستحقّ على أساسه المال. وهذا الضمان الذي يضمنه الآمر يسمّى «ضمان الغرامة»، ومقداره هو القيمة الواقعيّة.

ثمّ إنّ بالإمكان تغيير هذا الضمان عن وجهه الواقعي بالتباني، [أي بالاتفاق على بدل معيّن مختلف عن الضمان السوقي الواقعي يكون به الضمان]، كما بيّنّا ذلك في المبنى الرابع لدى حديثنا عن **حقيقة القرض** الربوي.

وعلى هذا الأساس تكون حقيقة الجعالة هي ضمان الغرامة مع الاتفاق على تعيين الضمان في مال مخصوص.

ومن هنا يظهر وجه الأمور الثلاثة التي بيّنّاها، وهي:

١ ـ تعارض الجعالتين وكون الأولى ناسخة للثانية؛ فإنّ هـذا هـو فـي الحقيقة تغييرٌ للاتفاق الذي اتفقا عليه.

٢ ـ تعيين أجرة المثل في فرض بطلان الجعالة؛ فـإنّ بطـلان الجعالـة معناه بطلان الاتفاق في تغيير واقع المال المضمون ضـمان الغرامـة، وتبقـى الأثمان بالقيمة الواقعيّة ثابتة لجهة التسبّب إلى العمل.

٣ ـ كما ويظهر أيضاً نكتة الارتكاز في كونها نوعاً من المبادلة والتعبير عنها بـ«الجعل على العمل».

وهذا الوجه هـو الوجـه الـصحيح فـي أبـواب المـضاربة والمـساقاة والمزارعة والمغارسة وأشباه ذلك.

بعد اتّضاح حقيقة الجعالة نرجع إلى ما كنّا بصدد بحثه، فنقول: إنّ في كلّ عمل من الأعمال ماليّة خاصّة. وماليّة الإقراض ـ بحسب ما هـو مرتكـز عقلائيّاً ـ كائنة في نفس ماليّة المال المقترض وليست شيئاً وراءه، حيـث لا يرى العقلاء أنّ هناك مالين يستحقّهما المقرِض بعمليّة الإقراض، بـل يـرى أنّ هناك مالاً واحداً، وهو المقدار الذي أقرضه لا غير. ومن هنـا يتّـضح مـا ذكرناه من أنّ بنفسها غير متصوَّرة في المقام.

عودة إلى تخريج المعاملات البنكيّة

تنقسم البنوك إلى أقسام ثلاثة لكلٍّ منها بحثه المستقل:

١ ـ بنك الكفّار.

٢ ـ بنك الحكومة.

٣ ـ بنك المسلمين.

١ ـ بنك الكفّار

نتناول أوّلاً البنوك التي يمتلكها الكفّار، والمراد بالكافر في المقام غير الذمّي، وإلاّ فالذمي بحكم المسلم من جهة حرمة أمواله. والكلام حول هذه البنوك **تارةً** في إقراضها بفائدة، **وأخرى** في الاقتراض منها كذلك:

أ ـ إقراض الكافر بفائدة:

أمّا إقراض بنك الكافر بفائدة، فنحتاج في مقام إثبات جوازه وإخراجه من تحت دليل حرمة الربا ـ القائل بحرمة الربا مطلقاً ـ إلى دليل خاص يدلّ على الجواز.

وقد يُقال بكفاية العمومات الدالّة على جواز غصب مال الكافر غير الذمّي؛ فكيف الحال بأخذ الفائدة منه عبر إقراضه؟!

وفيه: إنّ هذه العمومات إنّما تدلّ على جواز امتلاك مال غير الذمّي من الكفّار بالجواز الحكمي غير القابل للإسقاط ولا التوارث، وهذا الحكم يتعلّق بالأموال العينيّة لا الأموال الذميّة، فلا يجري في ما نحن فيه، حيث يراد إثبات جواز إشغال ذمّة المدين بمال زائد على المال المدان مع ترتّب آثار زائدة على هذا الإشغال، من قبيل دخول هذا المال في التركة وجواز أخذ المسلم لهذا المال من التركة.

فمقتضى القواعد الأولية هو عدم جواز ذلك وضعاً وتكليفاً، فنحتاج من أجل الخروج عن عهدتها إلى الأدلّة الخاصّة[1]. وسننقل ثلاث روايات لنرى مدى إخراجها للمورد عن الإطلاقات:

١ ـ **الرواية الأولى:** مرسلة الصدوق، ونصّها: محمّد بن علي بن

---

(١) هناك توضيحات إضافيّة مذكورة في تقرير السيّد كاظم الحائري غير مذكورة هنا.

الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «ليس بين المسلم وبين الذمّي ربا ولا بين المرأة وبين زوجها ربا»[1].

وهذه الرواية تدلّ بالدلالة الالتزاميّة العرفيّة على جواز الربا مع غير الذمّي من الكفّار.

٢ ـ **الرواية الثانية:** رواية حريز: محمّد بن يحيى عن محمّد بن أحمد عن محمّد بن عيسى عن ياسين الضّرير عن حريزٍ عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بينه وبين أهله ربا، إنّما الرّبا فيما بينك وبين ما لا تملك، قلت فالمشركون بيني وبينهم ربًا؟! قال: نعم، قلت: فإنّهم مماليك، فقال: إنّك لست تملكهم، إنّما تملكهم مع غيرك، أنت وغيرك فيهم سواءٌ، فالّذي بينك وبينهم ليس من ذلك؛ لأنّ عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك»[2].

وهذه الرواية على موقف النقيض من الرواية الأولى؛ فإنّها وإن لم تذكر الذمّي في عبارتها، إلاّ أنّها تدل ـ بالدلالة التزاميّة ـ على عدم جواز الربا مع الذمي أيضاً.

٣ ـ **الرواية الثالثة:** رواية عمر بن جميع، ونصّها: محمّد بن يعقوب، عن حميد بن زيّاد، عن الخشّاب، عن ابن بقّاح، عن معاذ بن ثابت، عن عمرو بن جميع، عن أبي عبد اللّه [قال: قال أمير المؤمنين] قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا؛ فإنّا نأخذ منهم ألف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم»[3].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٧٨ ؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٣٦.

(٢) الكافي ٥: ١٤٧ ؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٣٦.

(٣) الكافي ٥: ١٤٧ ؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥.

وليس المراد من (أهل حربنا) مطلق غير الذمّي؛ فإنّ هذا المعنى معنى اصطلاحي تكوّن لاحقاً في عرف الفقهاء ـ حيث إنّهم رأوا أنّ غير الذمّيّين كلّهم محكومون بحكم واحد ـ، بل المراد الأشخاص الذين يكونون في حالة الحرب مع المسلمين.

وهذه الرواية ـ إن لم نقل بسقوطها بنفسها ـ أخصُّ من الرواية الثانية، والروايتان الأولى والثانية متعارضتان، فتتساقطان، فنرجع إلى الرواية الثالثة. كما يمكن تخصيص الروايات المطلقة الناهية عن الربا بخصوص الكافر المحارب بالفعل.

هذا إلاّ أنّ أسانيد هذه الروايات غير تامّة، فلا يبقى مخرجٌ للخروج عن عهدة الروايات الناهية عن الربا مطلقاً، فتكون المعاملة محكومة بالبطلان بحسب القاعدة.

نعم، هناك سبيلٌ إلى تحصيل نتيجة الإقراض الربوي، وذلك بأن يقرض البنك لا بنحو الإقراض الربوي بحيث يصبح مالكاً لما في ذمّة البنك، بل يستلم الدَّين عندما يدفع البنك الفائدة، فيأخذها ويتملّكها تملّكاً ابتدائيّاً بالحيازة.

هذا تمام كلامنا في القسم الأول وهو إقراض البنك بفائدة.

ب ـ الاقتراض من الكافر بفائدة:

أمّا الاقتراض من البنك الذي يملكه الكافر بفائدة فلا ريب في بطلانه، حيث لا يوجد ما يوهم خروجه عن عهدة المُطلقات.

قد يقال: إنّ بإمكان المقترض الذي يحتاج فعلاً إلى المال أن يقترض من البنك لا بأن يكون مديناً له بالزائد أيضاً، بل يقصد اشتغال ذمّته بالمقدار المساوي للمبلغ المقتَرَض، أمّا الفائدة فتؤخذ منه بالجبر والقهر، فلا يحرم عليه ذلك.

أو أن يقصد حين استلام المال من البنك تملّكه بالحيازة، أمّا الفائدة فتنتزع منه بالجبر والقهر، فيجوز له دفع المال باختياره من باب دفع الشر.

ولا يضر بذلك أن يكون البنك مشتملاً على أموال أشخاص مسلمين قاموا هم أيضاً بإيداع أموالهم فيه؛ لجريان قاعدة اليد. هذا إذا تعلّق العلم الإجمالي بمال البنك لا بالمال الذي أخذه هو من البنك؛ إذ لو علم إجمالاً بأنّ بعض ما أخذه من البنك من أموال المسلمين فلا تجوز حيازته ولا تجري فيه قاعدة اليد.

هذا ولكنّ الإشكال في معقوليّة ذلك في نفسه، بمعنى أنّه هل يُعقل الاقتراض من المالك الذي يكون ماله مهدوراً بالنسبة للمسلم؟!

والجواب أنّه على الوجه الرابع الذي اخترناه في حقيقة القرض ـ القائل بأنّ الضمان في القرض هو بنحو ضمان الغرامة وليس ضماناً مجعولاً من قبل المتعاقدين ـ لا يكون الاقتراض من الكافر معقولاً؛ لأنّ الدليل الدال على هدر حرمة مال الكافر الحربي بالنسبة للمسلم مخصّصٌ لدليل ضمان الغرامة ومخرجٌ له عن موارد ضمان الغرامة.

نعم، لو اخترنا أحد التفسيرات الأخرى لحقيقة القرض المبنيّة على كون الضمان القرضي ضماناً مجعولاً من قبل المتعاقدين، فلا إشكال في معقوليّة ذلك.

هذا تمام الكلام البنك الذي يمتلكه الكافر.

٢ ـ بنك الحكومة

أمّا البنوك التي تكون تحت يد الدولة، بحيث تكون الحكومة هي التي ترابي مع المتعاملين، فهي إذن المقرض والمقترض. ويقع كلامنا تارةً في

جواز إقراض هذه البنوك والإيداع فيها، **وأخرى في** جواز الاقتراض منها.

ولكن قبل الدخول في بيان حكم ذلك، ينبغي بيان حال هذه البنوك؛ باعتبار أنّ صاحب هذه البنوك هو جهة ـ وهي الحكومة ـ وليس شخصاً. ولذلك يتوقّف البحث على تحقيق مطلبين:

١ ـ **المطلب الأوّل**: في تماميّة مالكيّة الجهة وثبوت الذمّة لها، وهل أنّ الشارع الإسلامي قد أمضى لها هذه المالكيّة على تقدير ثبوتها لها؟!

٢ ـ **المطلب الثاني**: في شروط التعامل مع الجهة؛ فإنّ مجرّد قابليّة الجهة للتعامل وكونها في ذلك كالفرد لا يكفي في جواز التعامل معه.

المطلب الأوّل: مالكيّة الجهة وثبوت الذمّة لها

أ ـ مالكيّة الجهة:

أمّا مالكيّة الجهة، فلا شكّ في إمكان ذلك عقلائيّاً وفقهائيّاً، وقد بني على ذلك فقهائيّاً؛ فإنّ المالكيّة ليست إلاّ اعتباراً من الاعتبارات العقلائيّة، فكما يمكن جعل الملكيّة للفرد فكذلك يمكن جعلها لجهة من الجهات، وذلك موجود في التشريعات العقلائيّة قبل الإسلام وبعده.

وأمّا ما يمكننا التمثيل به من موارد ثبتت فيها مالكيّة للجهة في الشرع الإسلامي، فما يلي:

١ ـ الزكاة، التي هي ملكٌ للجامع بين الأصناف الثمانية، وهذا العنوان الجامع هو المالك، وليست الزكاة ملكاً لواحد من أفراد هذه الأصناف، بل للجهة، ثمّ تصبح ملكاً للفرد بعد إعطائها له وتقسيمها عليه. بل لبعض هذه الأصناف الثمانية حيثيّة معنويّة ولا معنى لتملّكه، من قبيل «سبيل الله»؛ فإنّه ليس من قبيل «الفقير» حتى يقال: إنّ الفقير هو الذي يملك، والمفروض في المقام أنّ الجامع بين الأصناف الثمانية هو المالك.

٢ ـ الخمس، الذي يرجع نصفه لمنصب الإمام بما هو إمام، لا لشخص الإمام بما هو شخص خاص، كما أنّ النصف الآخر يرجع لعنوان الفقير من العلويّين لا لنفس أشخاصهم.

٣ ـ الأوقاف، وهي على قسمين:

أ ـ الأوقاف الخاصّة، كما إذا أوقف على أولاده بطناً بعد بطن. وهذا القسم خارج عن محلّ الكلام؛ لكونه من موارد مالكيّة الشخص، حيث إنّ المالك في كلّ طبقة عبارة عن أفراد تلك الطبقة، ثمّ تنتقل المالكيّة إلى الطبقة الأخرى.

ب ـ الأوقاف العامّة، كما لو أوقف شخصٌ بستاناً أو داراً لجهة عامّة، كعنوان الفقراء أو الزوّار أو المسافرين. ففي هذا القسم قولان: **أحدهما:** أنّ الوقف في هذه الحالة ملكٌ للجهة، فيكون مثالاً لما نحن فيه. **الثاني:** أنّ الوقف نوعٌ من التحبيس لا أكثر، فلا شاهد على ما نحن فيه بالنسبة إلى نفس المال الموقوف، ولكن يمكن الاستشهاد بالثمار التي تصلح لتكون مثالاً لما نحن فيه.

٤ ـ مالكيّة المسجد، وهي على نحوين: **أحدهما:** مالكيته لما أوقف على المسجد كالدكان والبستان وغيره فان المسجد حكمه حكم الجهة في عدم كونه انساناً ذات شعور. **والثاني:** مالكيّة المسجد لحيطانه بناءً على مختارنا ـ تبعاً للسيّد الأستاذ مدّ ظلّه ـ من أنّ المسجد هو المكان لا البناء، ولذلك صحّ بيع الأشياء الراجعة للمسجد إذا رأى متوليه مصلحةً للمسجد في ذلك.

٥ ـ الأنفال، بناءً على ما نبني عليه من أنّ الأنفال ملكٌ لمقام وجهة الإمام، أي لمنصب النبوّة والإمامة، لا على الاحتمال الثاني الذي يكون المالك فيه هو الإمام ولو مع أخذ النبوّة والإمامة حيثيّةً تعليليّة؛ إذ على هذا

الاحتمال تكون الأنفال ملكاً للشخص وتورَث بعد وفاته.

٦ ـ الأراضي الخراجيّة، والتي قد يقال: إنّها من قبيل الوقف على بطون المسلمين إلى يوم القيامة، فتكون ملكاً لأفراد المسلمين.

ولكن لو استظهرنا أنّ المالك هو العنوان والجهة، وهو الكلّي الطبيعي للمسلم، سواءٌ وجد أم لم يوجد، فتكون هذه الأراضي ملكاً للعنوان على نحو صرف الوجود، ويكون كلّ فرد من الأفراد فرداً للعنوان وصرف الوجود، ولا يكون هو المالك.

وهناك نحوٌ آخر يرجع إلى مالكيّة الجهة، وهو أن تكون الأراضي ملكاً للمسلمين أجمع، بحيث يتشكّل من المسلمين كلّهم على مرّ الأجيال شخصيّة واحدة وجسد واحد، ويكون ملّ فردٍ من المسلمين عضواً لهذا الجسد، وذلك على نحو ما روي من أنّ المسلمين كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء، فتكون نسبه كلّ واحد من المسلمين إلى المالك على حدّ نسبة الأذن أو اليد إلى الجسد.

والمتحصّل أنّ المالكيّة أمرٌ اعتباري عقلائي يمكن أن يجعل للجهة، وقد أمضاه الشرع الإسلامي وبنى عليه في كثيرٍ من الموارد. ولا يُصغى إلى الإشكال بأنّ الملكيّة أمرٌ عرضيٌّ يحتاج إلى محلّ، والجهة ليست أمراً واقعيّاً.

ب ـ ثبوت الذمّة للجهة:

يبقى الكلام في إمكان ثبوت الذمّة للجهة وعدمه. **والتحقيق:** أنّ الذمّة كالملكيّة، لا تزيد عن كونها اعتباراً عقلائيّاً، وهو أمر موجود في التشريعات العقلائيّة، وقد وافق عليه الشرع الإسلامي، وبنى عليه في موارد نذكرها فيما يلي:

١ ـ الاستقراض على ذمّة الوقف، كما لو رأى المتولّي الشرعي لمدرسة مثلاً أنّ المدرسة تحتاج إلى بناء، ولم يكن بحوزته من أموال المدرسة شيء، فيمكنه والحال هذه أن يقترض على ذمّة المدرسة ليوفّي القرض عندما تتأمّن أموال المدرسة. فعندما يقترض متولّي الوقف لا تشتغل ذمّته هو، بل تشتغل ذمّة المدرسة، فلو أبيدت المدرسة لم يكن للمقرِض استيفاء ماله من المتولّي. وهذا النحو موجود في القوانين العقلائية أيضاً.

٢ ـ الاستئجار على ذمّة الزكاة، كما لو رأى الحاكم الشرعي مصلحةً في حفظ الزكاة الموجودة عنده مخافة تلفها لو بقيت في مكانها، فاضطر لأجل ذلك إلى استئجار مكان، على أن يؤدّي مال الإجارة بعد الحصول على المال.. ففي هذه الحالة يستقرّ القرض على ذمّة الزكاة، لا على ذمّة الحاكم أو الفقير. وهذا هو دأب الدول؛ إذ لو اقترض رئيس الدولة مالاً من دولة أخرى لينفقه في مشروع ما، ثمّ تغيّر الرئيس، فالقرض مستقرٌّ في ذمّة بيت المال ويؤدّيه من يخلفه منه، ولا يستقر في ذمّة الرئيس السابق نفسه.

٣ ـ الاستقراض على ذمّة الفقير الكلّي عندما يرى الحاكم الشرعي مصلحةً في الاقتراض لإعطاء فقير، ولم يكن عنده من الزكاة ليصرفه في ذلك. ففي هذه الحالة لا تنشغل ذمّة الحاكم الشرعي ولا الفقير الذي أُنفق عليه المال، بل يكون المدين هو كلّي الفقير. وقد ذكر ذلك المرحوم السيّد محمّد كاظم اليزدي في كتاب (العروة الوثقى)[1]، واستشكل فيه بعض العلماء، لكن لا من جهة عدم ثبوت الذمّة لكلّي الفقير، بل من جهة الاستشكال في ولاية الحاكم الشرعي على أمرٍ من هذا القبيل.

---

(١) العروة الوثقى ٤: ١٧٩ ـ ١٨١.

٤ ـ ضمان خطأ القضاة الذي يكون من بيت المال، لا من مالهم الشخصي؛ لأنّ القاضي إنّما يمارس القضاء بوصفه جزءاً من الحكومة الإسلاميّة وأداةً من أدواتها. فلو لم يكن هناك مالٌ في بيت المال، يبقى الضمان على ذمّة بيت المال إلى حين الحصول على الأموال.

كان هذا استعراضاً لبعض الموارد التي بنى الشارع الإسلامي على مالكيّة الجهة فيها، وقد ظهر من خلال هذا الاستعراض أنّ الشرع الإسلامي قد أمضى ملكيّة الجهة بأحسن شكل ممكن، وذلك قبل أن توجد الأنظمة الأخرى.

المطلب الثاني: شروط التعامل مع الجهة

أمّا في ما يتعلّق بشروط التعامل مع الجهة، فحيث إنّها ليست شخصاً، فلا بدّ من وجود وليٍّ شرعيٍّ عليها تكون ولايته بقرار من الشارع، سواءٌ بالقرار الخاص أم العام، ولا يكفي في التمثيل الشرعي مجرّد ادعاء الولاية الشرعيّة، فلو ادّعى غير أب الطفل الولاية عليه لا يكون بذلك وليّاً له، ولا يخرج عن كونه شخصاً أجنبيّاً.

فالإشكال إذن في مالكيّة الحكومة إنّما نشأ من عدم تماميّة شرط التعامل مع الجهة، لا من عدم قابليّة الجهة ذاتاً للتملّك والاستدانة.

إذا اتّضح ذلك ننتقل إلى الحديث عن إقراض هذه البنوك والاقتراض منها على ضوء ما قدّمناه في تحقيق مالكيّة جهة الحكومة:

١ ـ **حُكم الإقراض**: أمّا الإقراض، فهو باطلٌ على ضوء ما قدّمناه؛ فإنّ الحكومة وإن كانت قابلة للتملّك في نفسها، إلاّ أنّ الشخص الذي يُقدِّم له المال ليس الممثّل الشرعي للحكومة؛ لأنّ ولايته تحتاج إلى دليل شرعي يدلّ عليه بنحو الخصوص أو العموم، وهذا مفقودٌ في المقام.

٢ ـ **حُكم الاقتراض**: أمّا الاقتراض، فباطلٌ أيضاً؛ وذلك لأمرين:

أحدهما: ما تقدّم من أنّ الشخص الذي يؤخذ منه المال ليس الوليّ الشرعي.

والثاني: عدم ملكيّة الحكومة غير الشرعيّة لكثيرٍ من أموال الضرائب المفروضة، والتي لا تدخل أصلاً في ملك الحكومة حتّى ينفتح البحث حول ولاية الحاكم عليها أو عدمها. وهذا الكلام يرتفع فيما لو كان متولّي الحكومة وليّاً شرعيّاً وجبى الأموال بالطرق الشرعيّة.

ومن هنا يظهر بطلان الإقراض والاقتراض في نفسيهما:

أ ـ فلو أقرض المال للبنك الحكومي لم تشتغل به ذمّة الحكومة، بل تشتغل ـ بنحو ضمان الغرامة ـ ذمّة الأشخاص المسلّطين عليها، وحكم المال الذي يستوفيه من البنك مع الأرباح هو حكم المال الذي يقترضه.

ب ـ أمّا المال الذي يقترضه من البنك الحكومي فله حالتان؛ باعتبار أنّ أموال الحكومة على قسمين:

القسم الأوّل: عبارة عن المال المأخوذ من الحكومات الكافرة بنحو من الأنحاء، كالمال الذي تجنيه الحكومة مقابل خدمة من الخدمات، كبيع الثمار أو سائر المنتوجات أو المعادن كالنفط والكبريت وغيرهما.

القسم الثاني: عبارة عن الأموال المجباة جبراً من الشعب المسلم، وبالتالي ستكون الأموال المودعة في خزانة الحكومة خليطاً من هذين القسمين.

فعندما يقترض المكلّف المال من البنك الحكومي:

تارةً: يعلم بكونه ـ بتمامه أو بعضه ـ من أموال المسلمين، فيجب عليه في هذه الحال ترتيب حكم مجهول المالك.

وأخرى: يعلم بكونه مال الكافر الحربي الذي استلمته الحكومة من الحكومات الكافرة، من قبيل الأوراق النقديّة الجديدة في عصرنا، والتي لا

تصنع إلاّ في بعض الشركات الأجنبيّة المتخصصّة بطباعة الأوراق النقديّة غير القابلة للتزوير. وفي هذه الحالة يتملّك المبلغ بالحيازة.

وثالثةً: يحتمل كونه مسبوقاً بيد غيره. ففي هذه الحالة يمكن إجراء أصالة [عدم تملّك المسلم لهذا المال وعدم حيازته له حيازةً مملِّكة، ولا يعارضها أصالة عدم تملّك المسلم لباقي الأموال الموجودة عند الحكومة؛ لخروجها عن محل الابتلاء][1].

أمّا إذا كان هناك علمٌ إجمالي ـ ولو بالنحو التدريجي ـ بأنّ بعض الأموال التي يأخذها من البنك هو من الأموال التي أخذتها الحكومة من أيدي المسلمين، [فأصالة عدم تملّك المسلم تتعارض في الأطراف وتتساقط، ولا بدّ من تطبيق حكم مجهول المالك حينئذٍ][2].

٣ ـ بنك المسلمين

نأتي الآن إلى البنوك التي يمتلكها شخصٌ مسلم أو جماعة اشتركوا في تكوين رأس المال الأصلي للبنك، وفي حكمه البنك الذي يمتلكه شخص ذمّي. وهذا القسم هو محلّ الكلام الأساسي، ثمّ إنّ وإقراضه والاقتراض منه مشرَّعٌ في نفسه، ويحرم الربا.

وتفصيل الكلام: أنّ أعمال البنك على ثلاثة أقسام[3]:

١ ـ الخدمات المصرفيّة.

---

(١) ما بين [ ] نقلناه من تقريرات السيّد كاظم الحائري؛ لاضطراب عبارة السيّد الشاهرودي.

(٢) ما بين [ ] نقلناه من تقريرات السيّد كاظم الحائري؛ لاضطراب عبارة السيّد الشاهرودي.

(٣) لم يتمكّن السيّد الشهيد‏ؒ من الحديث عن التسهيلات والاستثمارات المصرفيّة؛ بسبب انتهاء العطلة الرمضانيّة التي دار مدارها الدرس، كما أنّه لم يتعرّض للجهات الثلاث الأخيرة من الخدمات المصرفيّة، فليلاحظ.

٢ ـ التسهيلات المصرفيّة.

٣ ـ الاستثمارات المصرفيّة.

١ ـ الخدمات المصرفيّة:

والخدمات المصرفيّة على أقسام:

أولها وأهمّها الودائع؛ فإنّ رأس مال البنك يتكوّن من مصدرين:

المصدر الأوّل: هو المقدار الذي يضعه الشخص المتموّل أو الشركاء الذين رغبوا في الاشتراك في تأسيس البنك، وهو يسمّى بـ(**رأس المال الأصلي**).

المصدر الثاني: عبارة عن الودائع، وهي قسمان:

أ ـ **الودائع الثابتة:** وهي الأموال التي يودعها الناس في البنك من فضول أموالهم مع عدم مطالبتهم بها إلاّ بعد مدّة، ويسمّى هذا المصدر بـ(**رأس المال الثانوي**)، وعادةً ما تكون نسبة رأس المال الأصلي بالنسبة إلى رأس المال الثانوي ما يقرب من العُشر، وعندما تتجمّع الأموال من رأس المال الأصلي والثانوي يقوم البنك باستثمارها من خلال تشغيلها في القروض الربويّة. وتفترق استثمارات البنك عن استثمارات التجّار في أنّ التجّار إنّما يقومون بالمتاجرة بالسلع، بينما يتاجر البنك بنفس النقد.

والأعمال البنكيّة محفوفة بخطرين اثنين:

أحدهما: خطر التوظيف؛ إذ لو أكثر البنك من الإقراض وزاد ذلك عن الحدّ المناسب، فمن المحتمل أن يصاب بالإفلاس؛ إذ ربّما طالبه أصحاب الأموال بإرجاع أموالهم في وقت واحد نتيجة ظروف معيّنة تفرض عليهم ذلك.

والآخر: خطر السيولة؛ إذ لو حبس البنك الأموال وفرّط في السيولة فسوف يخسر ما يُمكن أن تدرّه الأموال المحبوسة من أرباح.

ومن هنا كانت الأعمال البنكيّة محفوفةً بخطرين. ولهذا تتركّز وظيفة البنك في الموازنة بين هذين الخطرين، بحيث يقدّم أكبر حدٍّ ممكن من القروض، مع المحافظة في الوقت نفسه على سيولة تدرّ عليه الأرباح.

ب ـ **الودائع المتحرّكة**: وهي التي يعبّر عنها بـ(**الحساب الجاري**)، والتي تكون تحت طلب الزبون، ولا تقدّم البنوك عادةً أرباحاً على هذه الودائع، باستثناء البنوك الضخمة ذات النشاطات المصرفيّة العالية.

وسنوقع الكلام حول الودائع ضمن جهات أربع:

١ ـ **الجهة الأولى**: في تحقيق واقع الوديعة، حيث نبحث عن كونها وديعةً بالمعنى المصطلح عليه فقهيّاً، أي بمعنى (الأمانة)، أو قرضاً فقهيّاً، وإن اصطلح عليها في المصطلح المصرفي بـ(الوديعة).

٢ ـ **الجهة الثانية**: في تحقيق معنى الحساب الجاري الذي هو أحد أقسام الودائع، فنبحث في كونه مجرّد قرض أم أنّه يشتمل على عقد زائد كما عليه الفقه الغربي.

٣ ـ **الجهة الثالثة**: في أنواع وأنحاء الإيداع في البنوك والتحقّق من صحّة هذه الطرق.

٤ ـ **الجهة الرابعة**: في الطرق الممكنة لسحب الودائع من البنك والتحقّق من صحّة ذلك شرعاً.

الجهة الأولى: في معنى الوديعة

وقع شك فقهيٌّ في أنّ الودائع المصرفيّة هل هي في الحقيقة قروض أم أنّها ودائع حقيقيّة، بينما لم يشك أحد ـ في الفقه الغربي وفقهنا الإسلامي

ـ في أنّ المال المأخوذ من البنك ـ بحسب الأوضاع الخارجيّة للبنوك ـ عبارة عن قرض، غاية الأمر أنّ عنوانها قد يبدّل في بعض الأحيان إلى البيع أو الجعالة أو غيرهما من التخريجات، من أجل الفرار عن الربا، وإلاّ فهي قروض بحسب الخارج.

إذن إنّما وقع الشك في الأموال التي يأخذها البنك من الناس، ومنشأ هذا الشك هو تسميتها بالوديعة في المصطلح المصرفي، ويستوي في هذا الشك الفقهاء الغربيّون والإسلاميّون معاً، وهناك من عبّر عنها بـ(الودائع الناقصة).

ولكي تظهر حقيقة الأمر ويتّضح واقع هذه الودائع، علينا أن نعقد البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في أنّ المعاملة الواقعة خارجاً، هل ينحصر وجهها ـ في مقام الثبوت ـ في أن تكون قرضاً، أم أنّ من المتصوّر ثبوتاً أن يكون لها وجهٌ آخر.

المقام الثاني: أنّه إذا ثبت عدم انحصار الوجه الثبوتي بالقرض، فحينئذٍ نتحدّث عن مراد العقلاء إثباتاً من المعاملات الخارجيّة التي يوقعونها.

المقام الأوّل: تحليل الودائع المصرفيّة في عالم الثبوت

من الفقهاء من ذهب إلى أنّه لا يتصوّر في هذه الودائع غير القرض؛ بدليل أنّ للبنك حقّ التصرّف في المال، فيقدّمه قرضاً وينتفع به ويكون النفع له لا للمودع الذي يستوفي حصّته الخاصّة، سواءٌ قام البنك بإقراض المال أم لم يقم بذلك. وهذا لا ينسجم مع غير القرض؛ لأنّ الإذن في التصرّف وإن كان ممكناً في الوديعة بمعنى الاستئمان، إلاّ أنّه لا يتصوّر حينئذٍ أن يكون الربح ملكاً للبنك إلاّ إذا كان البنك مالكاً لهذا المال؛ فإنّ قانون المعاوضة يقتضي انتقال الثمن إلى مالك المثمن، وبالعكس.

إذن فقد ثبت دخول مال المودع في ملكيّة البنك، فإذا ضممنا إلى ذلك ذلك أنّ الوديعة ليست بنحو الهبة المجانيّة ، فيتعيّن ـ بخروجها من ملك المودع إلى ملك البنك بالضمان ـ كونها قرضاً.

والتحقيق في المقام أنّ العمليّة المذكورة ليست محصورة ـ في عالم الثبوت ـ بالقرض؛ لأنّنا نواجه أربعة آثار تترتّب على الإيداع المذكور، وعلينا أن نقدّم لها تفسيراً لكي نرى على ضوء ذلك ما إذا كان تفسير الوديعة منحصراً بالقرض. وهذه الآثار عبارة عمّا يلي:

١ ـ إنّ البنك يرى لنفسه حقّ التصرّف في الأموال المودعة لديه.

٢ ـ إنّ هذه الودائع مضمونة على البنك.

٣ ـ إنّ أرباح هذه الودائع ترجع إلى البنك.

٤ ـ إنّ للمودع حقّ مطالبة البنك بالفائدة.

الأثر الأوّل: في حقّ البنك بالتصرّف في الأموال المودعة لديه:

أمّا حق البنك في التصرّف في الأموال المودعة لديه فإنّه واضحٌ بناءً على كون الوديعة على نحو القرض. أمّا بناءً على كونها على نحو الودائع والأمانات فبالإمكان كذلك تجويزه؛ بأن يأذن المودع في التصرّف في هذه الأموال مع كونها وديعة لدى البنك. وربّما لهذا السبب لجأ بعضهم إلى التعبير عن هذه الودائع بـ(الودائع الناقصة)، وذلك في مقابل التامّة التي لا يأذن في التصرّف بها.

الأثر الثاني: في أنّ الودائع مضمونة على البنك:

وهذا الأثر واضح بناءً على كون المعاملة قرضاً. أمّا بناءً على كونها من قبيل استئمان المالك فلا بدّ من بيان وجه في ذلك. وهناك عدة تخريجات يمكن بلحاظها إثبات ضمان الوديعة:

أ ـ التخريج الأوّل: ما أشرنا إليه في بيان الوجه الرابع في حقيقة القرض. وتوضيحه: أنّ الاستئمان إذا لم يكن على طريقة الاستنابة، فإنّ المالك تارةً يأذن في التصرّف بلا ضمان، وأخرى يأذن بالتصرّف بقيد الضمان، ليثبت ضمان الغرامة بنفس مقتضى اليد، بينما نجد سقوط الضمان في العارية وبحسب إرادة المعير ومقتضى ظاهر حاله.

ب ـ التخريج الثاني: أن يثبت الضمان بالعقد على الرغم من بقائه على ملك مالكه الأوّل. وفرقه عن التخريج الأوّل أنّ الضمان هناك كان بمقتضى اليد، وأمّا هنا فإنّه ضمان عقدي. وتوضيح ذلك: أنّ لدينا عقدين كلاهما عقدُ ضمان لكن على نحو الاشتراك اللفظي:

أحدهما: ما يذكر في الكتب الفقهيّة ويجعل في مقابل الحوالة والكفالة، وهو الذي يفسّره الفقهاء بأنّه «نقل مال من ذمّة إلى ذمّة». وهو من العقد الصحيح عقلائيّاً وشرعيّاً، ولكنّه ـ كما يظهر من حقيقته ـ لا يكون إلاّ في موارد الديون حيث يكون أثره الإبراء ونقل الذمّة من مكلّف إلى آخر.

وثانيهما: جعل الشيء في عهدته وهذا معنى عقلائي في نفسه، وكثيراً ما يقع بين العقلاء خارجاً. فمثلاً: يطلب شخصٌ من آخر عارية، ولكنّ الأخير لا يستأمن الأوّل، فيأتي شخص ثالث ويقول للثاني: «أعره وأنا أضمن لك المال إذا تلف». فالمجعول في هذه المعاملة ليس نقل المال من ذمّة إلى ذمّة؛ إذ ليس هناك دين، وإنّما المجعول هو كون المال في عهدته، فكون المال في عهدة شخص كما يتحقّق بالغصب قبل تلف العين ـ حيث يكون المال قبل تلف العين على عهدة الغاصب ـ فكذلك يتحقّق بالجعل والإنشاء.

وهذا المعنى لعقد الضمان يختلف عن المعنى الأوّل مورداً ومضموناً: أمّا من حيث المضمون فهو ليس نقلاً للمال من ذمّة إلى أخرى، بل هو

جعل الشيء في عهدته. وأمّا من حيث المورد فإنّ الأوّل مختصٌّ بمورج الديون، بينما يتصوّر هذا في موردين:

الأوّل: مورد الديون، كما لو طلب شخص من شخص آخر لا يستأمنه ديناً، فيأتي ثالث ويقول: أقرضه المال في عهدتي، حيث إنّ معناه ليس: «أقرضه وأنا المديون»، بل معناه أنّه إذا حلّ موعد الوفاء ولم يفِ المدين يطالب الدائن الشخص الضامن.

الثاني: مورد الأعيان الخارجيّة، وقد سبق أن مثّلنا له بمن يطلب العارية؛ إذ ليس أثره إبراء الذمّة ونقل المال إلى ذمّة أخرى كما في المعنى الأوّل لعقد الضمان، بل أثره جعل المال في العهدة بحيث لو تلف ـ عقلاً أو عرفاً ـ تشتغل ذمّته به، وهذا معنى عقلائي رائج للضمان، ونحن ندّعي أنّه صحيح شرعاً أيضاً: إمّا من باب الدخول تحت عمومات ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾، أو من باب الإمضاء وعدم الردع للسيرة العقلائيّة.

ونحن نطبّق في المقام الضمان بالمعنى الثاني، وهذا ليس معناه انتقال المال إلى ملك البنك، بل هو باق على ملك صاحبه، ومع ذلك يكون البنك ضامناً بضمان عقدي، وليس هذا من عقد الضمان المتعارف المذكور في الفقه ليقال باختصاصه بباب الديون وليس في المقام دين.

ج ـ **التخريج الثالث:** أن يبدّل صاحب الوديعة ماله الجزئي الشخصي إلى الكلّي في المعيَّن، أي أن يبدّل ماله ـ وهو مائة دينار مثلاً ـ إلى كلّي مائةِ دينار، لكن لا في ذمّة البنك، بل في المعيَّن أي في الأموال الخارجيّة الموجودة في البنك، التي هي مجموع أموال البنك وأموال المودعين. والمعيَّن هنا بعضه معيَّن في الخارج وبعضه الآخر معيَّن في الذمّة؛ لأنّ أموال البنك بعضها في ذمّة الناس المستقرضين، ولا بأس في ذلك، وأثر تبديل ماله الجزئي إلى الكلّي في المعيَّن أنّه لو تلف مقدار من المال لكن

مع بقاء مقدار ما يطلبه هذا الشخص، كان ماله محفوظاً من دون ورود نقصان عليه.

وهذا الوجه إنّما يثبت ضماناً محدوداً لا ضماناً مطلقاً؛ لأنّه يثبت أنّه ما دام في أموال البنك مالاً يكفي لتسديد الوديعة كان ماله محفوظاً، وإلاّ فالبنك معذور في المقام. وهذا الضمان المحدود سمّي في الفقه الغربي بـ(المسؤوليّة المحدودة). وهذا هو الغالب في كثيرٍ من الشركات التجاريّة والبنوك، حيث الغالب فيها أنّ مسؤوليّة الضمان محدودة في حدود أموال الشركة الموجودة خارجاً، بحيث لو لم يبقَ لدى صاحب الشركة مالٌ لا يطالَب بالأموال التي ورثها من أبيه أو بأمواله الأخرى التي لم تدخل في المشروع التجاري.

هذه تخريجات ثلاثة للضمان، كلّها مركوزة عقلائيّاً وممضاة شرعاً.

الأثر الثالث: في رجوع أرباح الودائع إلى البنك:

أمّا الأثر الثالث ـ وهو أنّ البنك يملك أرباح هذه الودائع ـ فهذا واضح بناءً على كون الوديعة قرضاً. أمّا بناءً على عدم كونها كذلك، فقد مضى من بعض الفقهاء أنّه لو لم يكن قرضاً لما كانت الأرباح للبنك؛ لكون ذلك خلاف قانون المعاوضة.

والتحقيق في المقام: أنّ الربح في المقام إمّا أن يكون ربحاً قرضيّاً، أي الفوائد الربويّة التي يستفيدها البنك من خلال إقراض هذه الودائع، وهذا هو الغالب؛ وإمّا أن يكون ربحاً بيعيّاً، أي أنّ البنك يتاجر بهذه الودائع فيربح، وهذا فرض شاذ.

فإن كان الربح قرضيّاً فلا يأتي هنا الإشكال الذي ذكره البعض من أنّ عود الربح إلى البنك مع عدم كون الوديعة قرضاً مملوكاً للبنك خلاف قانون المعاوضة؛ فإنّ هذا الربح ليس من باب المعاوضة، وإنّما ومن باب الاشتراط والتباني. ومن المعقول ـ بحسب ارتكازات العقلاء ـ

أن يجعل صاحب المال الذي يقرض مالاً فائدة على المدين لشخص ثالث ويتبانيا على هذا الأمر. كما يصح عقلائيّاً تبانيهما على ثبوت فائدة لصاحب المال. وعلى هذا، فنفترض أنّ صاحب الوديعة كما أذن للبنك إقراض المال، فكذلك أذن له أن يشترط في ضمن عقد القرض فائدة لحساب البنك.

تخريج ثالث للقروض الربوية

ويمكن أن يصاغ تخريجٌ ثالث من تخريجات القروض الربويّة، بحيث يصحّح به الاقتراض من البنك مع إعطاء الفائدة ويضاف إلى التخريجين السابقين، وذلك بأن يقال: إنّ صاحب البنك يقرض ما عنده من الوديعة ـ وهي ليست ملكاً له ـ ويشترط في ضمن عقد القرض الفائدة له، أي لغير صاحب المال، فتخرج الصورة عن كونها ربا؛ لأنّ الربا يحصل من اشتراط الربح لصاحب المال لا لشخص ثالث أجنبي. وبهذا يكون البنك قد عمل بقانون ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

• والتحقيق هو بطلان هذا التخريج أيضاً؛ وذكر لأمرين:

أوّلهما: إنّ بعض الروايات الدالّة على حرمة الربا القرضي فيها إطلاق يتناول مثل هذا الشرط، من قبيل رواية محمّد بن قيس التي تقول: إذا أقرضت ورقاً فلا تشترط إلاّ إرجاع مثلها: [عن محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أعطى رجلاً ورقاً في وصيف إلى أجل مسمّى، فقال له صاحبه: لا نجد لك وصيفاً، خذ منّي قيمة وصيفك اليوم ورقاً، قال: فقال: «لا يأخذ إلاّ وصيفه أو ورقه الذي أعطاه أوّل مرّة، لا يزداد عليه شيئاً»][1]، فهي تنفي كلّ شرط إلاّ شرط إرجاع المثل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٠٧، والمصنّف لم ينقل الرواية، فأضفناها نحن.

ثانيهما: إن هذه الزيادة وإن كانت مشروطة لغير المالك، إلاّ أنّ مالك الشرط هو نفس المقرض، فلو أقرض ديناراً واشترط أن يملّك ديناراً آخر لشخص ثالث بنحو شرط الفعل، أو أن يكون عليه دينار له بنحو شرط النتيجة، فالدينار الزائد وإن كان يعطى للشخص الثالث، ولكنّ مالك الشرط الذي يكون له حقُّ المطالبة به وإسقاطه هو المقرض. ومثل هذا الشرط له ماليّة عقلائية، فالمقرض له أمر زائدٌ على أصل المال، وهو هذا الشرط القائم عند العقلاء، ويقابل بالمال مقابل إسقاطه.

وأمّا إذا فرض الربح بيعيّاً، فهنا يطرح إشكال من استشكل في عدم فرض هذه الودائع قروضاً، وذلك من باب أنّ رجوع أحد العوضين إلى غير مالك العوض الآخر خلاف قانون المعاوضة.

وهذا الفرض وإن كان بعيداً في نفسه، إلاّ أنّ بإمكاننا حلّ الإشكال على هذا الفرض أيضاً، وذلك بأن يفرض اشتراط تمليك هذا الربح للبنك بعد ملكيّة المودع له، أي أنّ المودع ينشئ تمليكاً معلّقاً ومشروطاً يتملّكه، فيقول: «إن تملّكته فهو لك».

وهذا الشرط: إمّا أن يكون ابتدائيّاً ـ لو قلنا بأنّ الشرط الابتدائي المعلّق صحيحٌ عقلائيّاً ـ، وإلاّ فليكن شرطاً في ضمن عقد من عقود تخريجات الأثر الثاني حتى يكون صحيحاً عقلائيّاً وشرعاً، فيشترط مثلاً هذا الشرط في ضمن عقد تحويل المال الخارجي إلى الكلّي في المعيَّن، أو عقد الضمان. وهذا الشرط وإن كان فيه تعليق، ولكنّ الدليل إنّما قام على اعتبار التنجيز في العقود لا في الشروط، وذلك تبعاً للمحقّق النائيني ﵀، حيث ذكر ـ على ما في تقريرات بحثه ـ أنّ القدر المتيقّن من دليل اشتراط التنجيز هو العقود لا الشروط.

الأثر الرابع: في حقّ المودع بمطالبة البنك بالفائدة:

وهذا الأثر واضح بناءً على كون الوديعة قرضاً؛ حيث تكون المنفعة هي

الفائدة الربويّة للقرض. وأمّا إذا لم تكن قرضاً، فبالإمكان تخريج ذلك بوجوه:

أ ـ فإمّا أن نفرض أنّ هذا المبلغ قد استثني ممّا مضى من شرط انتقال الربح من كيس المودع إلى كيس البنك فيما لو كان ربح البنك بيعيّاً. أمّا إذا كان البنك يقرض الأموال المودعة عنده، فيكون المودع هو الذي يقرض في الحقيقة لكن بواسطة البنك، فهنا يكون قد اشترط مقداراً من الربح لنفسه وآخر للبنك.

ب ـ وإمّا أن نفرض أنّ هذه الزيادة أخذت قيداً في الإذن في تصرّف البنك في مال المودع الذي تقدّم في الأثر الأوّل، فإذا لم يدفع البنك هذا المال لم يكن مأذوناً، وكان تصرّفه فضوليّاً ومحرّماً عقلائيّاً.

نعم، هذا الوجه لا يثبت كون البنك مديناً بالزيادة، وإنّما يثبت وجوب تمليك الفائدة على البنك.

ج ـ وإمّا أن نفرض أنّ هذه الزيادة أخذت بنحو الشرط في ضمن العقود المصحّحة للأثر الثاني من عقد الضمان، أو عقد التحويل إلى الكلّي، فيكون شرطاً مقابل شرط.

ثمّ إنّ هذه التخريجات العقلائيّة تصحّ شرعاً أيضاً بناءً على الاقتصار في حرمة القرض الربوي على نفس القرض الربوي ولا يتعدّى إلى ما يكون أثره النوعي نفس أثر القرض الربوي، فحينئذٍ تصحّ هذه التخريجات على توفيقات في بعضها لا يسعها المجال.

وأمّا بناءً على المختار من التعدّي، فبعض هذه التخريجات لا يخرج المعاملة عن كونها ذات غرض نوعي مقصود من نفس القرض الربوي، وبعضها يخرجها عن ذلك.

مثلاً: التخريج بعقد الضمان، بأن يعقد الضمان بدلاً عن القرض ويشترط في ضمن العقد ثبوت فائدة على المضمون له، ففي هذه الصورة

يكون الغرض النوعي نفس ما يكون في القرض الربوي، بخلاف ما إذا وقع أوقع عقد تحويل المال من الجزئي إلى الكلّي في المعيَّن واشترط في ضمنه تلك الزيادة؛ فإنّ الغرض النوعي لهذا العقد ليس نفس الغرض النوعي لعقد القرض الربوي، ولذلك يكون جائزاً وصحيحاً شرعاً، إن لم نقل: إنّ المقصود من المكيل والموزون في روايات «لا ربا إلاّ في المكيل والموزون» هو مطلق المثلي، فيشمل نقودنا.

المقام الثاني: تحليل الودائع المصرفيّة في عالم الإثبات

في هذا المقام لا ينبغي الإشكال في أنّ مقصود المتعاملين هو القرض لا التخريجات العديدة، ومنشأ الشبهة ليس إلاّ إطلاق اسم الوديعة عليها، وهذا الإطلاق له منشأ تاريخي وليس لنكتة فقهيّة اقتضته؛ فقد ذكرنا سابقاً أنّ عمل الصرّاف كان عبارة عن قبول الودائع، ثمّ تطوّر عمله، لكنّ اسمها لم يتغيّر، فبقيت ودائع بالمصطلح المصرفي، ولا يوجد على وجه الأرض اليوم ـ في حدود ما أعلم ـ قانونٌ يتعامل معها بوصفها ودائع صرفة دون أن يرتّب عليها آثار القرض.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى، وبهذا في قد وفينا بما وعدنا ببحثه في هذا الشهر[1]، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

(١) أشرنا في بداية تقسيم البحث حول بنك المسلمين إلى أنّ السيّد الشهيدﷺ لم يتمكّن من الحديث عن التسهيلات والاستثمارات المصرفيّة؛ بسبب انتهاء العطلة الرمضانيّة التي دار مدارها الدرس، كما أنّه لم يتعرّض للجهات الثلاث الأخيرة من الخدمات المصرفيّة.

الحوالة في الفقه الإسلامي

«القسم الأول»

السيّد محمد باقر الصدر

بقلم: السيّد عبد الهادي الشاهرودي

البحث الحالي عبارة عن محاضرات رمضانيّة ألقاها المفكّر الإسلامي الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر على طلاّبه في النجف الأشرف ابتداءً من ليلة الأحد ١/رمضان/١٣٩٠هـ وفرغ من إلقائها في ١٧ منه.

يُشار إلى أنّ هذه المحاضرات سبق أن نشرت بصورة أكثر توسيعاً بتقرير السيّد علي رضا الحائري في (مجلّة فقه أهل البيت (١٤، ١٥و ١٦) وأعيد نشرها في العدد (٢٠)، ويسرُّ مجلّة «المنهاج» أن تنشرها بتقرير السيّد عبد الهادي الشاهرودي، وقد قام الشيخ أحمد أبو زيد بتهذيبها وصياغتها وتنظيمها وتحقيقها.

يشتمل كتاب (الحوالة) من (العروة الوثقى) على سبع عشرة مسألة[1]، وسوف نتعرّض لها بتمامها في أبحاثنا هذه، لكن لا بحسب الترتيب والترقيم الموجود في (العروة)، بل ضمن ترتيبنا الخاص لهذه المسائل.

من هنا، سوف نعمد إلى تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول:

١ ـ **الفصل الأوّل**: في توضيح حقيقة الحوالة وتقسيماتها، مع المقارنة بين ما جاء في الفقه الجعفري بهذا الخصوص وبين ما جاء في الفقه السني وما جاء في الفقه الغربي، وهذا ما سوف يشكّل القواعد

---

(١) العروة الوثقى ٥: ٤٦٣ ـ ٤٧٧.

الأساسيّة في فقه الحوالة، بحيث تكون كلّ الأحكام الواردة في الفصلين الآتيين استنتاجاتٍ لما حقّقناه في هذا الفصل.

٢ ـ **الفصل الثاني**: في بيان مقوّمات الحوالة وتحقيق حال كلّ واحد منها، وهي:

أ ـ نفس عقد الحوالة.

ب ـ المتعاقدان ـ أو المتعاقدون ـ فيما لو فرض تعدّد أطراف المسألة.

ج ـ موضوع الحوالة، وهو المال المحال.

٣ ـ **الفصل الثالث**: في آثار الحوالة وأحكامها، وفي هذا الفصل ثلاثة أبحاث:

أ ـ تحقيق ذلك بلحاظ المحيل مع المحال.

ب ـ تحقيق ذلك بلحاظ المحال مع المحال عليه.

ج ـ تحقيق ذلك بلحاظ المحيل مع المحال عليه.

الفصل الأول

في تحقيق حقيقة الحوالة مع بيان الأنحاء المتصوّرة فيها
وذلك يتوقّف على توضيح أمور:

- ١ -

الأمر الأوّل

هناك سؤال أساسي يواجهنا في هذا البحث، ونحن نبحث عن تكييفه الفقهي، وهو أنّ الحوالة: هل هي تصرّف بلحاظ المرتبة الأولى من الدّين، أم بلحاظ المرتبة الثانية منه؟ ونعني بالمرتبة الأولى: الذمّة، وبالمرتبة الثانية: العهدة؛ فهناك اختلافٌ بين العلماء بهذا الصدد، حيث اختار جملةٌ منهم الأول، بينما

اختار آخرون الثاني. ولكلٍّ من هذين الشقّين فروض متصوّرة قد تبنّى قسماً منها بعضُ العلماء، ولا بدّ من استيعاب تمام هذه الفروض. وسنخصّص الأمر الأول هنا لتحقيق الفرق بين الذمّة والعهدة، وبيان معنى كلٍّ منهما:

الفرق بين الذمّة والعهدة

إنّ الذمّة والعهدة من صياغات ومصطلحات الفقه الإسلامي، الذي افترض وجود وعاء اعتباريٍّ ملصق بالإنسان اسمه (الذمّة)، وأنّ إلى جانبه وعاءً اعتبارياً آخر ملصقاً به اسمه (العهدة)، فكلٌّ من الذمّة والعهدة اعتبارٌ عقلائيٌّ من الاعتبارات التي يصوغها العقلاء.

والفرق بينهما في مدرسة المحقّق النائيني‏ - كما في بعض كلماته[1] - أنّهما يختلفان بحسب المظروف لا بحسب هذا الظرف؛ فهناك وعاءٌ واحدٌ ملصق بالمكلّف، ويختلف اسمه تبعاً لنوع ما يحتويه، فيقال له تارةً: (الذمّة) وأخرى: (العهدة)؛ فإذا كان المظروف عيناً شخصيّةً خارجيّة سمّي: (العهدة)، وإذا كان أمراً كليّاً غير ملموس خارجاً، سمّي: (الذمّة). فالأمر يدور مدار هذا المظروف، وبلحاظه تتغيّر القضيّة؛ فتارةً يسمّى: (ذمّة)، وأخرى: (عهدة).

وقد أخذ هذا التحديد من الارتكازات الموجودة في باب الغصب؛ حيث إنّ العين المغصوبة ما دامت موجودة ولم تتلف يقال: «إنّها في عهدة الغاصب»، وأمّا بعد تلفها، فيقال: «إنّها في ذمّة الغاصب»؛ فالفرق بين الصورتين هو الشخصيّة والكليّة؛ فإنّه قبل التلف مالٌ شخصيٌّ خارجي، وأمّا بعده فينتقل إلى المثل أو القيمة الكلّيّتين. ومن هنا أوحي إلى ذهن هذه المدرسة أنّ الفرق بينهما بلحاظ الشخصيّة والكليّة.

---

(١) كتاب المكاسب والبيع ١: ٣٥٢.

إلاّ أنّ التحقيق في الفرق بينهما: أنّ هناك فرقاً جوهريّاً في أصل التكييف العقلائي لكلٍّ من الأمرين، ومن بعض الخصوصيّات المترتّبة على ذلك الفرق الواقعي هو عدم قبول الذمّة للتّعلّق بالشخصيّات:

١ ـ **الذمّة**: كان العقلاء في كثيرٍ من الأحيان في مقام التمليك والتملّك ولا يملكون عيناً خارجيّة ليوقعوا عليها التمليك، أو أنّ العين كانت بحوزتهم، ولكنّهم كانوا في مقام الحفاظ عليها. كما وجدت بعض التحميلات القانونيّة على المكلَّف مع عدم وجود مال لديه. ولو فرض وجوده، فإنّهم لم يفترضوا انتقال المال الخارجي الموجود لديه رأساً إلى ما هو محمَّلٌ قانونيّاً.

ومن هنا احتاج العقلاء إلى فرض وعاء ملتصقٍ بالمكلَّف أسموه: (الذمّة) افترضوا فيه أموالاً وهميّة، وهي عبارة عن مفهومات الأموال الخارجيّة، بحيث يكون تعلّق الملكيّة بها بالنحو الرمزي والآلي المشير إلى الخارج.

وإنّما افترضوا تعلّق الملكيّة بها بالمعنى الرمزي ليمكن تطبيقها على الخارج؛ وإلاّ فتملُّك آلاف الدنانير في عالم المفاهيم لا يسدُّ حاجةً من حاجات العقلاء، وقد افترضوا التصاق هذا الوعاء بالمكلَّف لتترتّب العهدة التي سوف نشرحها؛ فإنّه لا فائدة في ملكيّة هذا المال ما دام الشخص ليس مكلّفاً بالأداء؛ لعدم ارتباطه به.

ومن هنا نعرف لماذا لا تتعلّق الذمّة بالعين الخارجيّة؛ فالتقسيم ليس تقسيماً اعتباطيّاً أو من باب التفنّن، بل هو بلحاظ أنّ الذمّة وعاءٌ للأموال الوهميّة الرمزيّة، وما دام المال بيد الغاصب فهو مالٌ شخصي موجود حقيقةً، ولا يحتاج إلى اعتبار رمزٍ له، ولا معنى لفرض تعلّق الذمّة به، وإنّما يُحتاج الى ذلك بعد تلف العين، فهذا هو واقع مسألة شغل الذمّة والمدينيّة.

٢ ـ **العهدة:** أمّا العهدة، فهي ظرف اعتباري آخر لأمور أخرى تختلف عمّا وضعت الذمّة ظرفاً له؛ حيث إنّها وعاءٌ وظرفٌ للمسؤوليّات والتعهّدات، سواءٌ ما جعل منها من قبل نفس الشخص المكلّف ـ كما في مورد النذر والشرط في ضمن العقد ـ أم ما أنشأه القانون عليه ابتداءً، من قبيل مورد الإنفاق على الأب والأم؛ فهذه المسؤوليّات كما يمكن تعلّقها بالعين الخارجيّة، كذلك يمكن تعلّقها بالذمّة، بحيث تترتّب عليها:

فالأوّل: كما لو غصب مالاً شخصيّاً ولم يتلف بعدُ، فحينئذٍ تكون نفس العين في عهدة الغاصب.

والثاني: كما في مورد الغصب بعد التلف؛ فإنّ العهدة تتعلّق بما في ذمّته.

إذن: فهناك مرتبتان: مرتبة الذمّة، ومرتبة العهدة.

النِّسبة بين الذمّة والعهدة

لا يخفى أنّ النسبة بين العهدة والذمّة من حيث صدقهما على المواد هي العموم من وجه؛ فقد يجتمعان وقد يختلفان:

١ ـ أمّا مورد الاجتماع، فهو مورد الغصب بعد التلف.

٢ / أ ـ أمّا مورد الافتراق من ناحية العهدة، فله أمثلة عديدة:

منها: ما أشرنا إليه من صورة الغصب مع وجود العين بيد الغاصب قبل التلف، حيث تشتغل عهدته.

ومنها: ما لو تواردت أياد مختلفة على عين واحدة ثمّ تلفت بيد الأخير؛ فإنّه على مسلك صاحب (الجواهر) بالنسبة إلى غير الأخير تتحقّق العهدة بلا ذمّة؛ فإنّه صرّح بأنّه لا تشتغل ذمّة هؤلاء، ولكن يجب عليهم إيصال المال إلى صاحبه[1]،

---

(١) جواهر الكلام ٢٦: ١١٣.

وهذا معناه تحقّق العهدة دون الذمّة.

ومنها: ما إذا باع عيناً خارجيّة وقبض الثمن، ولكنّه لم يُقبض المبيع الخارجي؛ فحينئذٍ يكون في عهدته إقباضُه وإيصاله إلى صاحبه.

٢ / ب ـ وأمّا مورد الافتراق من ناحية الذمّة، فيتمثّل في المدين العاجز عن الوفاء بدينه؛ فإنّ ذمّته تبقى مشغولةً، ولكن لا يجب عليه الوفاء؛ فلا عهدة عليه.

هل الحوالة تصرّفٌ في مرتبة الذمّة أم العهدة؟

ظهر من البيانات السابقة أنّ الفرق بين العهدة والذمّة فرق حقيقي جوهري. ومن هنا نستطيع أن نعرف: هل أنّ الحوالة تصرّفٌ بلحاظ الذمّة أم بلحاظ العهدة؟

فإذا كان زيد مديناً لعمرو بعشرة دنانير، فأحاله على خالد: فهل هذا تصرّف بلحاظ المرتبة الأولى، أي الذمّة، أم بلحاظ المرتبة الثانية، أي العهدة؟

وقد اختلف الفقهاء في الجواب عن هذا السؤال؛ فاختار علماء المذهب الجعفري الأوّل، حيث قالوا: إنّ الحوالة تصرف بلحاظ الذمّة، بينما ذهب جملةٌ من فقهاء أهل السنّة إلى أنّها تصرّف بلحاظ العهدة.

ـ ٢ ـ

الأمر الثاني

بعد تصوّر الفرق الحقيقي بين الذمّة والعهدة نقول: إنّ التصرّف الذي يقع على الدَّين يُتصوّر على خمسة أنحاء:

١ ـ **التصرّف الوفائي**: بأن يأتي المدين بمقدار المال الذي عليه ويجعله تحت يد الدائن.

٢ ـ **التصرّف التنازلي**: كما إذا قال الدائن للمدين: «أبرأت ذمّتك وتنازلت عن المال الذي عليك».

٣ـ التصرّف بتغيير الدائن: بأن يهب الدائن المال الذي له في ذمّة شخص إلى شخص ثالث.

٤ ـ **التصرّف بتغيير المدين**: بأن يستبدل المديون بمدين آخر، ويجعل المال في ذمّته.

٥ ـ **التصرّف بتغيير المال** المدان الذي في ذمّة المدين، كتبديل منٍّ من الحنطة مثلاً الى كميّة من سلعة أو نقد آخر.

هذه أشكال خمسة للتصرّف في الدّين ترجع إليها كلّ أنحاء التصرّف المعاملي الواقع على الدّين، وإليك تفصيل كلّ قسمٍ منها:

١ . التصرّف الوفائي

أمّا التصرّف بالوفاء، فمن المعلوم أنّ الدّين يتحقّق ضمن عناصر ثلاثة:

أ ـ الدائن، أي مالك الذمّة.

ب ـ المدين الذي دخل المال في ذمّته.

ج ـ المبلغ، أي المال الداخل في الذمّة.

والوفاء يعدّ تصرّفاً بلحاظ المبلغ؛ فإنّ حقيقته هي تعيين المال الكلّي في العين الخارجيّة، وإخراج هذا المال الرمزي من عالم الرمز إلى عالم الحقيقة، وبما أنّ الدّين متقوّم بهذا الرمز، فبذلك ينحلّ. وهذا التعيين في العين الخارجيّة له مصداقان:

الأوّل: المصداق الحقيقي؛ بأن يعيّن المال الرمزي في عين الشيء الذي كان المال الذمّي رمزاً له؛ فيوفي من هو مديونٌ بعشرة دنانير عبر إعطائه صاحبَ الدّين عشرة دنانير.

الثاني: المصداق العنائي؛ بأن يعيّنه في ضمن مصداقه العنائي، كما لو وفى من هو مديونٌ بعشرة دنانير عبر إعطائه صاحب الدّين مائتي تومان تساوي عشرة دنانير.

٢. التصرّف التنازلي

أمّا التصرّف بالتنازل، فهو أن لا يحصل وفاء، لكن مع تنازل الدائن عن ملكيّته بأحد أنحاء ثلاثة، وهي: التنازل القانوني، التنازل الاختياري مجّاناً، والتنازل الاختياري مع التعويض.

أ ـ ومثال التنازل جبراً وبحكم القانون:

التهاتر: وذلك فيما لو كان لدينا شخصان ومَلَكَ كلٌّ واحدٍ منهما في ذمّة الآخر مقدارَ ما يملكه ذاك في ذمّته، ففي هذه الحالة يحصل التهاتر القهري بحكم القانون، ويتحقّق التنازل من كلٍّ من الطرفين.

ومثالٌ آخر: ما إذا كان الأب مديناً لابنه ثمّ مات وانتقلت أمواله إلى ابنه؛ ففي هذه الحالة يتحقّق التنازل القهري وبحكم القانون عن المال الذي يدين به الأب للابن.

ب ـ أمّا التنازل الاختياري: فإمّا أن يكون مجّاناً وبلا عوض؛ وذلك بأن يبرئ ذمّته مجّاناً ويتنازل عن دينه بلا عوض. وإمّا أن يكون بعوض، وذلك بأن يتّفق الدائن مع شخص على إحداث حقٍّ آخر عوضاً عنه، سواءٌ كان الشخص المتّفق معه شخصَ المدين أم غيره، كما إذا اتّفق معه أو مع شخصٍ ثالث على أن يتنازل عن المائة دينار التي يملكها في ذمّة المدين لقاء أجرٍ خاص، أو في ذمّة معيّنة غير الأولى.

وفي هذه الأقسام الثلاثة يوجد تنازل عن المال المملوك له في ذمّة الآخر، وهذا ـ كالتصرّف السابق ـ موجبٌ لانحلال الدّين وبراءة الذمّة؛ لأنّ

قوام الدَّين وشغل الذمّة وجودُ المال في ذمّة الشخص المدين، وهذه الأقسام كلُّها توجب زوال المال الرمزي.

ولا خلاف في هذين الأمرين بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي، والوفاء في الأوّل هو الوفاء، إلاّ أنّه تارةً يكون بنفس جنس المال الرمزي في الذمّة، وأخرى بغيره، ويصطلح الفقه الغربي على الثاني بـ(الوفاء بالمقابل).

وكذلك ما ذكرناه من أمور أخرى؛ فإنّ لها اصطلاحات خاصّة في الفقه الغربي؛ فمسألة (التهاتر) تسمّى لديهم بـ(المقاصّة)، ومسألة التنازل بسبب انتقال أموال المديون إلى المدين تسمّى بـ(اتّحاد الذمّة). أمّا في مسألة الإبراء، فهم يتصوّرون (الإبراء التبرّعي) ولا يتصوّرون الإبراء مع عوض، ويصطلحون عليه بـ(التجريد) ولا يعتبرونه من باب الإبراء.

إذن: فقد عرفت إلى الآن أنّ الدّين في القسم الأوّل والثاني ينحلُّ بنفسه بالتصرّف المذكور، ولكنّه لا يزول بنفسه في الأقسام الثلاثة الباقية ولا ينحلُّ، وإنّما يتغيّر أحد أطرافه ويستبدل به آخر.

٣- التصرّف بتغيير الدائن

كما لو ملك زيدٌ في ذمّة عمرو عشرة دنانير، فيكون لزيد في وعاء الذمّة الملصق بعمرو عشرة دنانير، وكما يمكن أن يهب ماله الخارجي إلى شخص، فكذلك يمكنه أن يهبه ماله الموجود في الوعاء المذكور، غاية الأمر أنّ الأوّل خارجي والثاني رمزي.

إذن: في هذه الصورة يبقى الدّين نفسه ولكن يتغيّر الدائن، ويقال للعمليّة: (هبة الدَّين) أو (بيع الدَّين). وقد اتّفق الإماميّة على جواز بيع الدَّين، واختلفوا في هبته، وإنّما جوّزوا الهبة على نفس المدين. أمّا فقهاء أهل

السنّة، فقد أنكروا جواز البيع فضلاً عن الهبة، وجوّز مالك ذلك في حدود ضيّقة. أمّا الفقه الغربي فقد جوّزه، وأسماه: (حوالة الحقّ).

٤. التصرّف بتغيير المدين

المسمّى في الفقه الغربي بـ(حوالة الدّين)، وذلك كما لو كان لزيد مالٌ في ذمّة عمرو، فنقله إلى ذمّة خالد. وهذا ممّا لا شكٌ في إمكانه عرفاً وعقلائياً في حال بقاء نفس الدَّين؛ فحاله في نظر العقلاء لا يختلف عن نقل المال الخارجي من مكان إلى آخر، وكما أنّ نقل المال من مكان إلى آخر يحتاج إلى إذن صاحب المكان الثاني، فكذلك نقل المال من ذمّة شخص إلى ذمّة شخص آخر، فإنّه يحتاج إلى إذنه ورضاه. نعم، يُمكن توجيه الإشكال بالتدقيق العقلي الفلسفي، الأمر الذي لا معنى له في المجالات العقلائيّة القانونية المتقوّمة بالنظر العرفي العقلائي.

وما ذكرناه هو أحد المحتملات في الحوالة كما سوف نذكره عند تحقيق الحال فيها.

التصرّفان الأخيران بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي

قبل الدخول في التصرّف الخامس، نقف قليلاً لنلفت نظركم إلى أنّ الفقه الغربي ـ وبعد مضيّ مئات السنين عليه ـ لا يزال ينكر هذين القسمين من التصرّف في الدَّين، فهو يرى زوال أصل الدّين ونشوء دين آخر، بينما هو بحسب تصوّرات الفقه الإسلامي في غاية الوضوح؛ لما بيّنا من أنّ المراد بشغل الذمّة ـ بناءً على تصوّرات الفقه الإسلامي ـ هو وجود مال رمزي في وعاء ملصق بشخص، بحيث يكون هذا ملكاً لشخص آخر، فيكون من المعقول تبدّل المالك مع انحفاظ الظرف وصاحب هذا الظرف والمال المظروف، وكذلك تبدّل صاحب الظرف مع بقاء مالكه ومظروفه.

وفي مقابل ذلك ـ وكما قلنا ـ عجز الفقه الغربي وبعد مرور مئات السنين عليه عن الإتيان بهذا التصوّر، حيث يرى في هذه الحالة زوال الدّين وحدوث دين جديد، وأسمى ذلك: (التجديد).

والواقع أنّ عجزه هذا إنّما نشأ من أصل تصوّره لمسألة الدّين؛ فإنّ هناك اختلافاً في فهم حقيقة الدّين بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي: فبينما يرى الفقه الإسلامي وجود ثلاثة عناصر في البَين: الدائن، المدين والوعاء الذي يحتوي على المال الوهمي الرمزي، لا يرى الفقه الغربي إلاّ التزام المدين بمال خاصٍ للدائن، وهو تصوّرٌ للعهدة فحسب؛ فهم لم يتصوّروا ـ مثلاً ـ بيع الكلّي في الذمّة، بل يتعاملون معه بوصفه التزاماً لا أكثر. وللنكتة نفسها لم يتمكّنوا من تصوّر تغيير الدائن أو المدين؛ حيث ذكر فقهاء الرومان ـ الذين استلهم الغرب فقهه من نظريّاتهم القانونيّة ـ أنّه لا يمكن تغيير أحد طرفي الالتزام مع بقاء أصل الالتزام؛ لأنّ زوال أحد الطرفين يعني زوال الالتزام نفسه؛ باعتبار أنّ الالتزام معاهدة شخصيّة بين طرفين، وبمجرّد زوال أحدهما تزول تلك المعاهدة.

ومن هنا لم يشرّع الفقه الروماني حوالة الدّين ولا حوالة الحق، وإن كان قد قبل بهما مؤخّراً في خصوص باب الإرث لنفس ما ادّعاه الميرزا النائيني ﷺ[1] من أنّ الوارث امتدادٌ للمورِّث.

إلاّ أنّ الفقه الغربي بدأ يشعر بعد ذلك بالحاجة إلى تشريع حوالة الحقّ، فاستحدث ما أسماه بـ(التجديد)، وذلك بأن ينهي صاحب الدّين دينه ويتنازل عن حقّه في إجبار مدينه على تسديد دينه، ولكنّه ينشئ في مقابل ذلك حقّاً آخر للشخص الذي يريد أن يخلفه. ثمّ لمّا رأى هذا الفقه أنّ من

---

(١) مُنية الطالب ١: ١٦.

حقّ المدين أن لا يدفع المال إلى الشخص الجديد؛ باعتبار أنّ الدّين والالتزام السابقين قد زالا، ورأى أيضاً أنّه لم يُلتزم بشيءٍ للشخص الجديد، فمن هنا قال: إنّه عندما يريد الشخص الجديد استلام النقود من المدين، يكون خليفة الدائن الأوّل، ووكيلاً عن المدين، وهذا النحو من الاختلاف في المعاملة الواحدة بلحاظين ممّا يتعقّل لدى الفقه الغربي.

ثمّ راح هذا الفقه بعد ذلك ـ ابتداءً من الفقه الجرماني، الذي كان أقلّ تأثراً بالفقه الروماني ـ يعترف شيئاً فشيئاً بحوالة الحقّ، بدعوى أنّ الركن الأساسي للدّين والمقوِّم له ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ هو المدين، وليس الدائن كذلك؛ فإنّ اختلاف المدين يغيّر الأمر، حيث يوجب سرعة الوفاء أو تأخيره، وذلك تبعاً لحال المدين الماليّة، بخلاف تغيّر الدائن؛ فإنّه لا أثر له في هذا المضمار.

ثمّ بعد اعتراف الفقه الغربي بحوالة الحقّ، اعترف الفقه الألماني بحوالة الدَّين، وبقي فقهاء فرنسا وإيطاليا على موقفهم في عدم الاعتراف بهذه الحوالة.

هذا كلّه بعيداً عن الفقه الإسلامي وتصوّراته. ولكنّ سنخ هذا الإشكال الثبوتي موجودٌ لدى الفقه الإسلامي في مسألة بيع الحق؛ فإنّ امتناع الفقهاء عن تجويز بيع الحقّ مبنيٌّ على هذا الإشكال الثبوتي، حيث ورد في كلماتهم أنّ الحقّ إضافة شخصيّة بين شخصين، ولا يمكن تغييره إلاّ بإزالة هذه الإضافة الشخصيّة وإيجاد إضافة أخرى، وهذا في الحقيقة روح الإشكال الذي سجّله فقهاء الرومان.

إلاّ أنّ نظريّة الفقه الإسلامي شهدت تغيراً على يد المحقّق الإصفهاني ﵀[1]

---

(١) يُمكن فهمُ ذلك من كلمات المحقّق الإصفهاني في باب توريث الخيار واستحقاق الورثة له في: حاشية المكاسب ٥: ٢٤٦، ٢٥٢.

وغيره، وذلك على أساس نفس ما استدلّ به الفقهاء الجرمانيّون؛ فقد ذكروا أنّ هذه الإضافة ليست مقوّمةً للحقّ في النظر العرفي، وإنّما هي بمثابة المعرّف لا أكثر؛ ومن هنا أمكن تغيير صاحب الحقّ مع الحفاظ على أصل وجود الحقّ.

وهذا الإشكال غير وارد في ما نحن فيه، ولكن للكلام فيه مجالٌ آخر.

٥. التصرّف بتغيير المال المُدان

أمّا التصرّف بتغيير المال المدان، فنؤجّل البحث فيه إلى ما بعد شروعنا في التخريجات وبيان الأنحاء المتصوّرة والتغييرات التي يمكن تخريج الحوالة إليها.

-٣-
الأمر الثالث

إنّ عناوين التصرّفات المعامليّة على قسمين:

الأوّل: تكون فيه هذه العناوين عناوين واقعيّة للمعاملة.

والثاني: تكون فيه عناوين ثانويةٌ، أي بلحاظ الأمور الثانويّة المكتنفة بالمعاملة.

فمثال الأوّل: عنوان البيع؛ فهو من العناوين الأوليّة؛ لأنّ معنى كلمة البيع هو تبديل مال بمال، وهذا هو واقع المعاملة المفروضة.

ومثال الثاني: عنوان الصلح الذي يطلق على المعاوضة المسالميّة، فإنّه ليس عنواناً حقيقيّاً للعقد، لكنّه يُطلق على العقد لوقوعه بلفظ: «سالمتك» أو «صالحتك».

وكذلك عنوان الإجارة؛ فهو ليس عنواناً حقيقيّاً؛ لأنّ حقيقة الإجارة

هي تمليك منفعةٍ بعوض، بينما تسند الإجارة إلى العين؛ باعتبار أنّ العنوان ينتزع منها.

وكذلك أيضاً عنوان الحوالة؛ فإنّ حقيقة الحوالة هي الوفاء أو تبديل الدائن أو المدين أو غير ذلك، ولكن حيث إنّ ما يقع يكون على نحو إحالة شخصٍ على شخص آخر، فمن هنا يطلق عليه عنوان الحوالة.

من هنا يجب التنبيه إلى نقطتين:

١ ـ **النقطة الأولى:** ذكر صاحب (الجواهر)[1] ـ بعد تعريضه بكلام العلاّمة المتعلّق بحقيقة الحوالة، وهل هي معاوضة أو استيفاء أو تغيير في المدين أو الدائن، بأنّه مأخوذٌ من أقوال العامة ـ أنّ الحوالة تصرّف برأسه وغير راجع إلى شيءٍ من سائر المعاملات.

إلاّ أنّ كلامه يرجع إلى الخلط بين العناوين الأوليّة والعناوين الثانويّة؛ فإنّ عنوان الحوالة ليس عنواناً في عرض عنوان تبديل الدائن وتبديل المدين، بل في طوله، وقوامه ومنشأ صدقه هو إحالة الدائنِ [المدينِ في آن] دائنه على مدينه هو، فلا بدّ من البحث عن حقيقتها ضمن عنوان من تلك العناوين الأوليّة.

٢ ـ **النقطة الثانية:** إذا كان للتصرّف المعاملي عنوانان: أحدهما أوّلي والآخر ثانوي يطلق عليه بلحاظ الخصوصيّات المكتنفة به، فهنا: لو دلّ الدليل على إمضاء العنوان الأوّلي، فإنّه يصحّح تمام ما هو داخلٌ في واقع المعاملة. أمّا لو دلّ على إمضاء العنوان الثانوي، فحينئذ: لو فرض التلازم من ناحية الصدق الخارجي بين العنوان الأوّلي والعنوان الثّانوي وعدم وجود مورد يتفرّد به الأوّلي دون الثانوي ـ كما لعلّه متحقّق في مسألة الإجارة ـ

---

(١) جواهر الكلام ٢٦: ١٦٥.

فحينئذٍ يتمّ المقصود أيضاً. وإنّما الكلام في صورة عدم التلازم، فحينئذ: لو كانتْ مطلقات تصحيح المعاملات شاملة لهذا المورد، فتصحّ أيضاً المعاملات التي لا ينطبق عليها العنوان الثانوي. وأمّا في صورة عدم الشمول، فيجب النظر في لسان دليل الإمضاء لنبحث: هل أنّه جعل العنوان الثانوي موضوعاً في نفسه، أم أنّه طريق إلى العنوان الأوّلي ومرآة له؟

فلو اخترنا الوجه الثاني، وأنّ العنوان الثانوي منظورٌ إليه في لسان الدليل بما هو مرآة، فحينئذٍ تصحّ المعاملات التي لا يصدق عليها العنوان الثانوي أيضاً، كما إذا فرضنا في مسألة الحوالة أنّ الشخص الثالث (المحال عليه) أراد أن يوفي دين الدائن (المحال): فعلى القول بكون العنوان الثانوي معرّفاً، تصحّ هذه المعاملة. أمّا بناءً على كونه ملحوظاً بما هو، فلا يمكن التعدّي إلى موارد عدم صدقه.

بعد توضيح هذه الأمور نأتي إلى تحقيق واقع الحوالة: وحيث إنّها تصرّف في الدّين، فيجب أن تكون أحد الأنحاء الثبوتيّة الخمسة المتصوّرة في التصرّف في الدّين، وبعد ذلك نتحدّث في الآثار المترتّبة على الحوالة. وسيظهر أنّ الآثار الكثيرة التي رتّبها الأصحاب جملةً على الحوالة لا يمكن الجمع بينها؛ لأنّ كلّ مجموعة منها تنسجم مع بعض التخريجات الفقهيّة.

الأنحاء المتصوَّرة للحوالة

سنتحدّث أوّلاً عن الحوالة بعد فرضها تصرّفاً في المرتبة الأولى، أي مرتبة الذمّة، ثمّ إذا حالفنا التوفيق نتحدّث عنها بوصفها تصرّفاً في مرتبة العهدة.

أمّا أنحاء التصرّف المتصوّرة في المقام ـ على تقدير كونها تصرّفاً في الذمّة ـ فهي أربعة:

١ ـ كونها وفاءً.

٢ ـ كونها معاوضةً وتنازلاً غير مجّاني.

٣ ـ كونها نقلاً للدّين من وعاء إلى وعاء آخر.

٤ ـ كونها نقلاً.

لكن بودّي قبل الدخول في شرح كلٍّ من هذه المحتملات أن أشير إلى أنّ فقهاءنا يقسّمون الحوالة إلى قسمين: الحوالة على المدين، والحوالة على البريء:

أ ـ **فالحوالة على المدين:** كما لو كان زيدٌ دائناً لخالد ومديناً لعمرو، فيحيل عمرواً على خالد.

ب ـ **والحوالة على البريء:** كما لو كان زيدٌ مديناً لعمرو وغير دائن لخالد، ومع ذلك يحيل عمرواً على خالد.

وقد اتّفق الفقهاء على صحّة الأوّل، واختلفوا في صحّة الثاني، ولكنّ المشهور صحّته.

بعد هذا نتناول الأنحاء المتصوّرة للحوالة ونطبّقها على كلٍّ من القسمين المتقدّمين، لنبحث في مدى انطباق التفسير عليها:

١. تفسير الحوالة على أساس التصرّف الوفائي

قبل الدخول في هذا التفسير تجدر الإشارة إلى أنّ الوفاء ليس من المبادلة كما توهّمه بعضٌ؛ فإنّهم ذكروا أنّ الدائن لمّا كان يملك مالاً في الذمّة، فيقوم المدين بإبدال ذلك المال مع المال الخارجي، فيعطي الدائن مالاً خارجيّاً ويبرئ ذمّة نفسه.

ولكن يظهر ممّا ذكرناه زيف هذا التفسير للوفاء؛ فقد أوضحنا أنّ المال الموجود في وعاء الذمّة ليس مملوكاً بنفسه ولا تتعلّق ملكيّة الدائن به

بنفسه، بل بما هو رمزٌ ومرآةٌ للعين الخارجيّة، فيكون الوفاء تحويلاً للرمز إلى ذي الرمز، أو قل: تحويلاً لشبح المال إلى المال الخارجي؛ فهو عنوان مستقلٌ في مقابل المعاوضات، وليس هناك اثنينيّة بين المال الذمّي والمال الخارجي؛ لأنّ المال الذمّي كما قلنا رمزٌ للمال الخارجي ومرآة له. ومن هنا، فتفسير الوفاء بالمعاوضة ليس صحيحاً.

وإن شئتم قلتم: إنّ المال الذمّي إذا لوحظ بما هو أمرٌ اعتباريٌّ مستقل، فهو مغايرٌ للمال الخارجي، فتتحقّق الاثنينيّة. إلاّ أنّ الأمر الاعتباري بنفسه لا ماليّة له، ولا تتعلّق به الأغراض العقلائيّة في باب المعاملات.

أمّا إذا لوحظ المال الذمّي بما هو رمزٌ للمال الخارجي ومرآة له، فحينئذٍ تزول الاثنينية ولا تتحقّق المعاوضة.

١ ـ الصياغة الأولى للوفاء

أمّا أصل الكلام، فيمكننا تفسير الحوالة بكونها وفاءً بالبيان التالي:

أ ـ الحوالة على المدين: إذا اتّضح أنّ الوفاء ليس مبادلة، وإنّما هو تحويل للرمز إلى ذي الرمز، وتطبيقٌ للكلّي على الفرد، نقول: إنّ التطبيق على العين الخارجيّة واضح، أمّا الأمر الكلّي الذمّي فنحتاج فيه إلى عناية، وهي أن يكون الكلّي الذي يملكه المحال في ذمّة المحيل من الكلّيّات التي لها فردان:

الفرد الأوّل: عبارة عن العين الخارجيّة.

والفرد الآخر: عبارة عن الكلّي في ذمّة شخصٍ ويكون ملكاً للمدين.

فعلى هذا: كما يجوز للمديون أن يوفي دينه ضمن عشرة دنانير خارجيّة مثلاً، فكذلك يمكنه الوفاء بها ضمن عشرة دنانير يملكها في ذمّة شخص ثالث. وبهذه العناية يصبح هذا الأمر معقولاً.

ولكن قد يشكل على ذلك: بأنّه يلزم على هذا وجوب قبول الدائن إذا أحاله مدينُه على مدينه، أي على مدين المدين؛ بأن يقول له: «إنّني أوفيك ديني بالإحالة على مديني». أمّا وجه وجوب قبول الدائن بذلك فباعتباره وفاءً؛ فكما لا يجوز للدائن عدمُ قبول العين الخارجيّة في مقام الوفاء والاستشكالُ في خصوصيّة العين التي طبّق المدين ذمّته عليها، فكذلك الأمر هنا؛ فلا يجوز للدائن أن يعترض على هذا النوع من الوفاء ويرفضه. مع أنّ من الواضح أنّه لا يجب على الدائن قبول هذا النحو من الوفاء، بل يمكنه إلزام المدين بالتطبيق على العين الخارجيّة.

ويجاب عنه: بأنّ من الممكن الحفاظ على هذه الفتوى المتسالم عليها مع إمكان تطبيق الدّين على دين آخر باعتبار الإحالة وفاءً، وذلك بالبيان التالي:

من المعلوم أنّ الدائن يملك ما في ذمّة المدين بما هو رمزٌ للخارج، بحيث يمكنه الإلزام على التطبيق على المصداق الخارجي، وإلاّ: فأيّ نفع لي تملّكه مالاً كلّيّاً في ذمّة شخص بما هو مال كلّي غير لازم التطبيق على الخارج؟!

ومن هنا يكون للدائن دائماً الحقُّ في إلزام المدين بالإيصال الى المال الخارجي: فلو أراد المدين تطبيق دينه على ذمّة شخص وقبل الدائن بذلك، فحينئذٍ يتمّ الوفاء، ولكنّه لو لم يقبل بذلك استناداً إلى حقّه في الإيصال إلى الخارج، فلا يتحقّق الوفاء من المدين.

ب ـ الحوالة على البريء: أمّا تصوير وفائيّة الحوالة في الحوالة على البرئ، كما لو كان زيدٌ مديناً لعمرو بعشرة دنانير، فيحيله على خالد الذي ليس مديناً له، فهذه الصورة أيضاً متعقّلة في المقام. كما يمكن لغير المدين أن يبرئ دين شخص من دون الحوالة، كما لو كان زيدٌ مديناً لعمرو،

والتمس خالداً ليدفع دينه، فقام خالد بذلك، كفى.

وتفسيره نفسُ ما تقدّم في التقريب السابق؛ فما يملكه عمرو في ذمّة زيد رمزٌ كلّيٌّ قابلٌ للانطباق على مال غير المدين، فلو لو رضي غير المدين بذلك وأوفى دين المدين بماله، يتحقّق بذلك الوفاء وتبرأ ذمّة المدين.

والكلام نفسه يأتي في ذمّة الشخص المبرئ؛ فمال الدّين كلّيٌّ قابلٌ للانطباق على هذه الذمّة، فلو رضي الشخص بانشغال ذمّته فيتحقّق بذلك الوفاء.

٢ ـ الصياغة الثانية للوفاء

لقد فرضنا في الصياغة الأولى أنّ المحيل هو الموفي لدينه والمحال هو المستوفي لدينه في ذمّة المحال عليه؛ بينما نفرض في هذه الصيغة أنّ المحال هو الموفي، والمحيل هو المستوفي.

وهذه الصياغة أيضاً لها تقريبان: في الأوّل يفنى الدّين ويتولّد دينٌ جديد، وفي الثاني ينتقل الدّين من مالك إلى آخر:

التقريب الأوّل: وبيانه: لمّا كانت ذمّة زيد (المحيل) مشغولةً لعمرو (المحال) بعشرة دنانير، وكان يملك في ذمّة خالد (المحال عليه) عشرة دنانير كذلك، فحينئذٍ يستوفي عمرو دين زيد على خالد ضمن الدنانير العشرة الموجودة في ذمّته، وبذلك يستوفي المحيل دينه ضمن ما كان في ذمّته، فيكون المقام من قبيل بيع الدّين على من هو عليه.

وأمّا مصير عمرو مع خالد فواضح؛ لأنّه لو كان قد تبرّع بهذا العمل من دون طلب من خالد فالمورد من الهبة، ولا شيء له بعد ذلك. إلاّ أنّ الطلب في مورد الحوالة يكون من المحال عليه؛ فلذلك يضمن بقاعدة التسبيب المقتضية للضمان، فالدّين الأوّل قد زال بوفاء عمرو له، لكن تولّد دينٌ جديد نتيجةً للتسبيب، وبذلك تتمّ كافّة خصوصيّات الحوالة.

التقريب الثاني: وهو تقريب انتقال الدّين من شخصٍ إلى آخر دون فنائه وحصول دين جديد. وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة:

يفتي الفقهاء في مسألة تعاقب الأيدي على المال المغصوب بجواز رجوع صاحب المال على كلٍّ من الأفراد الذين وقع المال تحت يدهم؛ فلو تلف المال ورجع صاحبه إلى الشخص ما قبل الأخير، فحينئذٍ يجب عليه أداء ثمنه للمالك، وله بعد الأداء مراجعة الشخص الأخير ليستوفي منه المال.

وقد ذكر جملةٌ الفقهاء ـ ونقله المحقّق الإصفهاني ﷺ والسيّد الأستاذ مدّ ظلّه[1] ـ في تخريج هذا الحكم أنّه عندما يؤدّي الشخص ما قبل الأخير ثمن العين التالفة، تتحقّق معاوضة قهريّة بين العين التالفة وبين ما دفعه من قيمة لها، فتصبح العين التالفة له، بحيث لو بقي منها أنقاضٌ لكان ما بقي ملكاً له وليس لأحد التصرّف فيه. وحيث إنّ الشخص الأخير هو الذي أتلف العين، فباستطاعة الشخص قبل الأخير الرجوع على الأخير؛ باعتبار الأوّل مالكاً للعين والثاني متلفاً لها، وحيث إنّ الفرض هو تلف العين وعدم إمكان استيفائها، فيرجع عليه بثمنها.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ المفروض أنّ زيداً (المحيل) مدينٌ لعمرو (المحال) ويملك في ذمّة خالد (المحال عليه) مقداراً من المال، فيقوم عمرو بإيفاء دين زيد على خالد ضمن ما كان له في ذمّة زيد، على غرار ما وقع في مسألة تعاقب الأيدي عندما ملك الشخص قبل الأخير ذمّة الأخير بما دفعه إلى مالك العين.

---

(١) نقله المحقّق الإصفهاني في: حاشية المكاسب ٢: ٣٢٥، كما نقله السيّد الخوئي في: مصباح الفقاهة ٤: ٣٨١.

وفي هذه الحالة: لو كان هذا العمل تبرّعيّاً بلا رضا المحال عليه وبلا إذنه، كان هبةً، ولكنّه في ما نحن فيه بإذن المحال عليه (المدين)، وهذا معناه رضاه بتملّك عمرو لما كان لزيد في ذمّته، فيتحقّق وفاء دين زيد وانتقاله إلى عمرو.

وإذا أردنا تطبيق ما نحن فيه على مسألة تعاقب الأيدي، فسيكون المال الذي كان لعمرو في ذمّة زيد نظيرَ المال الذي يوفيه الغاصب ما قبل الأخير للمالك. ولكان مال زيد ـ الذي كان في ذمّة خالد والذي سيملكه عمرو ـ نظيرَ المال التالف الذي يملكه الغاصب ما قبل الأخير مقابل المال الذي أعطاه للمالك. ويكون خالد نظيرَ الغاصب الأخير الذي يكون تلف المال على يده، فيراجعه عمرو ليأخذ منه ما ملكه بالتبديل.

إلاّ أنّ النقص الوحيد الكامن في التفسير الأخير هو عدم شموله لموارد الحوالة إلى البرئ؛ إذ لا يكون هناك ذمّة مشغولة حتى يقع التبادل.

وقد يستشكل على التقريب الأخير القائل بأنّ الحوالة عبارة عن وفاء معاوضي بأنّه: كيف يمكن أن تكون كذلك مع أنّ المفروض عدم كون الوفاء معاوضة؛ فقد تقدّم سابقاً أنّ الوفاء ليس معاوضة، وتقدّم النقض بأنّ الوفاء إذا كان معاوضةً للمال الخارجي مع ما في الذمّة وكان ما في الذمّة رمزاً للخارج ومملوكاً بما هو مرآة له، فلا تعدّد في المقام، وإذا كان لما في الذمّة وجودٌ بنفسه فلا ماليّة له أصلاً.

وفي مقام الجواب عن هذا الاستشكال يجب توضيح مسألة: وهي أنّ من الواضح أنّ لكلٍّ شخصٍ بالاعتبار العقلائي وعاءَ ذمّة، بحيث يكون ملكاً له وتحت تصرّفه، وقبل انشغال ذمّته بمال الغير يكونُ نفس الوعاء ملكاً له لا المال الموجود فيه؛ [فأن يكون المال الموجود فيه ملكاً له] وإن كان ممكناً بالاعتبار، لكن لا بالاعتبار العقلائي؛ للزوم أن يصبح بنظر العقلاء دائناً

ومديناً لنفسه. وبما أنّ كلّ شخص مسلّطٌ على وعاء ذمّته، فباستطاعته أن يشغله بمنٍّ من الحنطة ـ مثلاً ـ لشخص آخر ضمن معاملة بيعٍ أو أيّة معاملة أخرى، وتمكّنه من ذلك هو روح ملكيّته لهذا الوعاء الذمّي. أمّا الشخص الذي يملك منّاً من الحنطة في ذمّته، فهو يملك أصل الذّمة أيضاً، لكن بمقدار المملوك لا أكثر.

إذن: يترتّب على تمليك صاحب الذمّة للشخص الآخر أمران:

أحدهما: تملّك الدائن للمال الموجود في ذمّة المدين.

والثاني: تملّكه ـ تبعاً لذلك ـ نفس الذمّة، ولكن بالمقدار الذي أصبح مشغولاً منها.

ومن هنا ملك الدائن المظروف والظرف معاً.

إذا اتّضح ذلك نقول: لا شكّ في كون بيع الدَّين على من هو عليه أمراً عقلائيّاً، وقد تسالم الأصحاب على صحّته، وذكر بعضهم في تحقيقه: أنّه يتملّك دينه ملكيّة حقيقيّة بعد أن كان الآخر يمتلكه ملكيّة اعتباريّة، أي ترجع إليه ملكيّته الحقيقيّة السابقة.

وتوضيح ذلك: أنّ من المعلوم عقلائيّاً أنّ المالك لا يملك ما في ذمّته، وإنّما يملك نفس ذمّته، بخلاف الدائن؛ فإنّه يملك الظرف والمظروف، ولكنّ مالكيّته للظرف تتحدّد بمقدار مالكيّته للمظروف. وحينئذ: فعندما يبيع الدَّين على من هو عليه، فهو لا يبيع المظروف، وإنّما يبيع نفس الظرف الذي يمكن للمالك أن يتملّكه، فهو يبيع نفس الظرف بمقدار مشغوليّته، وبذلك ترجع إليه ملكيّته الحقيقيّة الأوّليّة.

هذا ما أردنا تقديمه، وسوف يتّضح أنّ ذلك أساس لجملة من الأحكام التي سوف نتعرّض لها.

أمّا في ما يتعلّق بمسألة الوفاء، فنقول: إنّ الوفاء بالنسبة إلى نفس المال الداخل في وعاء الذمّة عبارة عن تطبيق، أمّا بالنسبة إلى نفس الذمّة التي كانت ملكاً للدائن بمقدار المال الداخل فيها، فهو معاوضة؛ لأنّه يأخذ في مقابل ما يعطيه من مال الدَّين مقداراً من الذمّة ويسترجع ملكيّته لها وتسلّطه عليها. هذا إذا كان الوفاء من قبل نفس المدين.

أمّا إذا كان الوفاء من قبل شخص آخر غير المدين وأوفى عنه ـ كما في مسألتنا، حيث إنّ المحال يوفي دين المحال عليه للمحيل ـ فحينئذ: لو كان الوفاء تبرّعيّاً وبلا إذنٍ من المحال عليه (المدين)، فبالنسبة إلى المال الداخل في ذمّته، فقد حصل التطبيق على مال عمرو (المحال) الذي أعطاه لزيد (المحيل)، وتزول مالكيّة زيد (المحيل) لذمّة خالد (المحال عليه).

أمّا إذا وقع الوفاء بإذن خالد (المدين، المحال عليه)، وكان البناء على عدم توجّه الخسارة لعمرو ـ الذي وفى دينه ـ مبنيّاً على ذلك، فترجع مالكيّة الذمّة إلى الموفي، ويتحقّق التبادل والتعاوض بين ما وفّاه من المال النقدي وبين ذمّة خالد التي كانت مشغولة.

* * *

الحوالة في الفقه الإسلامي
«القسم الثاني»

السيّد محمد باقر الصدر
بقلم: السيّد عبد الهادي الشاهرودي

البحث الحالي عبارة عن محاضرات رمضانية ألقاها المفكّر الإسلامي الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر‬ على طلاّبه في النجف الأشرف ابتداءً من ليلة الأحد ١/رمضان/١٣٩٠هـ وفرغ من إلقائها في ١٧ منه.

يُشار إلى أنّ هذه المحاضرات سبق أن نشرت بصورة أكثر توسيعاً بتقرير السيّد علي رضا الحائري في (مجلّة فقه أهل البيت (١٤، ١٥و ١٦) وأعيد نشرها في العدد (٢٠)، ويسرُّ مجلّة «المنهاج» أن تنشرها بتقرير السيّد عبد الهادي الشاهرودي، وقد قام الشيخ أحمد أبو زيد بتهذيبها وصياغتها وتنظيمها وتحقيقها.

٢ـ تفسير الحوالة على أساس التصرّف التنازلي

التفسير الثاني للحوالة هو تفسيرها على أساس كونها تنازلاً وإبراءً، إلاّ أنّه إبراءٌ بعوض وليس إبراءً مجّانيّاً، ويمكن تصوّر ذلك بأحد نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون المحيل قد طلب من المحال إبراء ذمّته وتنازله عن دينه لقاء جعل يجعله إزاء هذا التنازل، ويكون الجعل عبارة عن الدين الثابت للمحيل في ذمّة المحال عليه، وهذا الجعل كما يمكن أن يكون عيناً خارجيّةً، يمكن أن يكون مالاً ذميّاً.

فهنا لو نظرنا من زاوية دين الحوالة الذي كان في ذمّة المحيل، نجد أنّه قد تحقّق التنازل عنه، كما تحقّق في الفرض السابق الوفاء بالنسبة إلى دين الحوالة.

وإذا نظرنا من زاوية دين المحال عليه، فهو لم يزل باقياً لكن مع تبدّل الدائن فيه، فهو من قبيل بيع الدين؛ فإنّ الدائن كان زيداً المحيل والآن صار عمر المحال.

هذا إذا كانت الحوالة على المدين. أمّا إذا كانت على البريء، فحينئذ يجب أن يكون الجعل من قبل المحال عليه، ولكن لمّا كان هذا الجعل منه باستدعاءٍ من المحيل، فهذه الحيازة لا تذهب عليه مجاناً، بل يرجع الى المحيل بَعد ذلك ليستوفي المال. ولو أحال المحيل بلا إذن من المحال عليه كان ذلك فضوليّاً ومنوطاً بإذن المحال عليه.

النحو الثاني: أن يطلب المحال عليه من المحال إبراء ذمّة المحيل، وعندما يستجيب المحال ويبرئ ذمّة المحيل فإنّه يخسر ماله، إلاّ أنّ هذا المال لا يذهب عليه هدراً، بل يرجع على المستدعي ليأخذ منه المال؛ لأنّ المستدعي ضامنٌ للمال بالاستدعاء. وهذا نظير ما لو طلب شخص من آخر أن يلقي متاعه في البحر فيكون ضامناً له بهذا المناط. وبما أنّ المحال عليه في مسألتنا لا يطلب ذلك من المحال طلباً ابتدائيّاً بل باستدعاء من المحيل، فإنّ المحيل يضمن للمحال عليه ماله أيضاً، فيصبح المحيل مديناً للمحال عليه.

هذا إذا كان المحال عليه بريئاً، وأمّا إذا كان مديناً للمحيل فعندها سيحصل التهاتر قهراً.

٣ـ تفسير الحوالة على أساس التصرّف بتغيير الدائن

إنّ تفسير الحوالة على أساس كونها تبديلاً للدائن من دون زوال أصل الدَّين هو من قبيل بيع الدّين وهبة الدين في مصطلحنا، المعروف في الفقه الغربي بـ(حوالة الحقّ).

وتوضيح ذلك أنّنا تارةً نلحظ الحوالة على المدين، وأخرى نلحظها على البريء.

فإذا كانت الحوالة على المدين، فالمفروض فيها أنّ زيداً (المحيل) يملك في ذمّة خالد (المحال عليه) عشرة دنانير، وأنّ عمرواً (المحال) يملك في ذمّة زيد (المحيل) عشرة دنانير، وهنا: تارةًنفترض أنّ المحيل هو البائع وأنّ المحال هو المشتري، وأخريٰنفترض العكس، وروح المسألة لا تتأثّر أو تختلف بذلك.

فلو جاء عمرو (المحال) إلى زيد (المحيل) وباع عليه ما يملكه في ذمّة زيد، وجعل ثمنه ما يملكه في ذمّة خالد، فحينئذٍ يتحقّق التبادل بين الدينين.

وأمّا إذا كانت الحوالة على البريء، فيمكن تصوير البيع بإحدى دعويين:

الدعوى الأولى: أن لا نشترط في تحقّق البيع دخول كلّ مال في كيس من خرج من كيسه المال الآخر، وإنّما نكتفي في تحقّقه عرفاً أن يشتري الشخص بدينار غيره مالاً يدخل في ملكه.

فعلى هذا المبنى الذي ذكره المحشّون ـ نظير المحقّق الإيرواني[1] ـ يصبح بيع الدّين معقولاً؛ لأنّ المحيل يشتري ما لعمرو في ذمّته بذمّة المحال عليه ويتحقّق البيع، ثمّ بعد ذلك يرجع المحال عليه إلى المحيل ليأخذ منه ما ضمنه، وذلك بالتقريب السابق.

الدعوى الثانية: أن نقول بإمكان تصوّر إعارة الذمّة، وذلك بأن يعير المحال عليه ذمّته للمحيل ويجعلها تحت تصرّفه حتّى يتمكّن من جعل

---

(١) حاشية المكاسب: ١٠٨ ـ ١٠٩.

الأموال فيها. فلو تمّ هذا التصوير لدى الفقهاء ـ وهو في خصوص باب الحوالة لا عموماً ـ تمّ هذا الوجه أيضاً، إلاّ أنّهم لا يقولون بمثل هذه التوسعة كما يتّضح من كلماتهم في باب الإعارة.

٤ ـ تفسير الحوالة على أساس التصرّف بتغيير المدين

وهو ما يسمّى في مصطلح الفقه الغربي بـ(حوالة الدين)، ويُمكن تصويره على أساس المرتكزات الفقهيّة الإسلاميّة كما بيّناه سابقاً، وتوضيح ذلك أنّ الحوالة تارةً تكون على المدين، وأخرى على البريء:

أ ـ الحوالة على المدين: والوجه في هذا التفسير أنّ المحيل يملك ـ مثلاً ـ عشرة دنانير في ذمّة المحال عليه، وهو مسلّطٌ على وعاء ذمّته بنفس هذا المقدار، كما أنّ المحال يملك عشرة دنانير في ذمّة المحيل، وهذا المبلغ واقعٌ تحت اختياره، وهو المسلّط على تبديل مكانه؛ لأنّه ملكٌ له.

وعلى هذا الأساس يُمكن أن يتّفق المحيل والمحال على نقل هذا المبلغ الموجود في ذمّة المحيل إلى ذمّة المحال عليه؛ لأنّ ذمّته واقعة تحت تسلّط المحيل بهذا المقدار، ونفس المال المحال واقعٌ تحت تصرّف المحال. وبهذا العمل ينتفي دين المحيل على المحال عليه؛ لأنّه هو الذي أشغل هذا المكان بمال آخر، وبهذا الاتفاق يكون قد تحقّق أمران: أحدهما: انتقال دين المحيل إلى المحال عليه. والثاني: انتفاء دين المحيل على المحال عليه.

وبهذا البيان يتّضح عدم صحّة ما ذكره بعض علماء السنّة من أنّ الحوالة على المدين تغيير للدائن والمدين معاً؛ لأنّ عمرواً (المحال) انتقل دينه من ذمّة زيد (المحيل) إلى ذمّة المحال عليه، وبهذا تحقّق تغيير المدين وتحقّق تغيير الدائن أيضاً؛ لأنّ خالداً (المحال عليه) كان سابقاً مديناً لزيد (المحيل)، وصار فعلاً مديناً للمحال.

وهذا التصوّر ـ على ما ذكرناه ـ **غير معقول**؛ لأنّ الحوالة:

ـ إن كانت تغييراً في المدين بتغيير **ما كان في** ذمّة زيد إلى ذمّة خالد، فهذا معناه انتفاء دين زيد (المحيل) **على خالد (المحال عليه)**؛ لأنّ زيداً قد أشغل ذمّة خالد لعمرو.

ـ وإن كانت الحوالة تغييراً **في الدائن، بأن يكون المحيل** قد اشترى ما في ذمّته لعمرو بما يملكه في ذمّة خالد، **فهنا ينتفي الدّين** الثابت لزيد على خالد، كما ينتفي الدّين الثابت لعمرو **على زيد بأحد الوجوه** المتقدّمة.

فاتّضح عدم إمكان الجمع بين **كون الحوالة تغييراً في** الدائن وفي المدين معاً.

هذا كلّه في الحوالة على المدين.

ب ـ وأما الحوالة على البريء: **فليس** المحيل **في** هذا الفرض مسلّطاً على ذمّة المحال عليه حتّى يتمكّن **من التصرف** فيها بالتواطؤ مع المحال، إذ الواجب أن يقوم بإشغال **ذمّة خالد نفسه، وهذا** غير ممكن إلاّ برضاه.

هذا تمام الكلام في التفسيرات **الأربعة** للحوالة. ونؤجّل الحديث عن قسمٍ خامس من التصرّف **في** الدّين، **ولا ندخل في** توضيحه فعلاً.

ـ ٤ ـ

الأمر الرابع

وعلى ضوء هذه التفسيرات الأربعة المتقدّمة نتحدّث ضمن ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: أنّه لو لم يصدق عنوان الحوالة على الأنحاء المتصوّرة سابقاً، فهل يُمكن تصحيح **ذلك تحت** ضابط آخر أم لا؟!

النقطة الثانية: في حقيقة الحوالة على ضوء المرتكزات العقلائيّة.

النقطة الثالثة: في حقيقة الحوالة على أساس الفتاوى الفقهيّة والمتسالم عليه فقهياً.

النقطة الأولى

في إمكان تصحيح العمليّة تحت ضابط آخر

نبحث هنا في أنّه مع فرض عدم صدق عنوان الحوالة على أيٍّ من التفسيرات المتقدّمة، فهل يمكن تصحيحها تحت ضابط آخر أم لا؟! ويتوجّب علينا في المقام استعراض الوجوه الأربعة المتقدّمة والحديث حول كلّ واحد منها:

التفسير الأوّل

أن تكون الحوالة وفاءً، وهذا الوفاء ـ سواءٌ كان من قبل المحيل أم من قبل المحال ـ غير داخل في العقود ولا المعاملات والمعاوضات، فلا يكون مشمولاً للعمومات، إلاّ أن يصادق العرف على صدق الوفاء عليه ولو في خصوص الحوالة، فيدخل بذلك تحت عمومات ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وذلك بطريقين:

الأوّل: من خلال الإطلاق المقامي؛ فإنّ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ مطلقة ولم يُبيَّن فيها أيّ قسم من الوفاء هو المطلوب، فبالإطلاق المقامي يُحمل الوفاء على المتفاهم منه بحسب الطرق العقلائيّة.

الثاني: وهو عبارة عن التمسّك بالسيرة العقلائيّة، وذلك بعد استكشاف إمضائها من خلال عدم الردع عنها.

التفسير الثاني

هو تفسير الحوالة على أساس أنّها إبراءٌ وتنازلٌ غير مجّاني، فهنا سواءٌ كان الضمان من باب الجعالة أم من باب الاستدعاء فهو صحيح؛ وذلك من

خلال ضمّ أدلّة نفوذ الإبراء إلى دليل صحّة الجعالة ودليل ضمان الاستدعاء؛ فإنّ دليل ضمان الاستدعاء وإن كان دليلاً لبّيّاً، ولكنّه أيضاً يشمل المقام.

التفسير الثالث

وهو تفسير الحوالة على أساس أنّها تبديلٌ للدائن وبيعٌ للدين. وهذا الوجه بنفسه أيضاً صحيح؛ لكونه مشمولاً بـ(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) بناءً على كون هذا الدليل مثبت للصحّة واللزوم معاً كما هو الصحيح، لا خصوص اللزوم. مضافاً إلى الأدلّة الخاصّة الدالّة على صحّة البيع والمعاوضة.

بقي هنا إشكال مع جوابه واستدراك:

أمّا الإشكال، فقد يقال بعدم إمكان تصحيح هذا القسم من البيع بلحاظ عمومات الصحّة؛ لمانعيّة دليل حرمة بيع الدّين بالدّين عن ذلك.

وجوابه: أنّ دليل حرمة بيع الدّين بالدّين قاصرٌ عن الشمول لمثل المقام؛ فإنّ المستظهر منه هو حرمة تبديل دين بآخر مع فرض بقاء كلا الدّينين على حالهما. أمّا في المقام، فحيث إنّ أحد الدّينين يرجع إلى نفس من كان عليه وبذلك ينحلّ، فيخرج عن كونه ديناً، فلا يشمله دليل الحرمة.

أمّا الاستدراك، فهو أنّنا لو بنينا على صحّة هذه المعاملة من باب صدق عنوان البيع، فحينئذ ينفتح الباب أمام الحديث عن شروط صحّة البيع، فلو كان الدّينان من مال الصَّرْف ـ بأنْ كانا من الدرهم أو الدينار ـ فلا يصحّ البيع إلاّ بالقبض، وبالتالي لا تصحّ الحوالة. وكذلك رأس مال بيع السَّلَم، حيث يشترط في صحّته ـ على قول ـ قبض رأس المال، فلو فرض أنّ المحيل أحال على من أوقع معه بيع السَّلَم ولم يقبض رأس ماله، فلا يمكن مثل هذا البيع إلاّ إذا استولاه على قبض رأس مال بيع السَّلَم.

التفسير الرابع

أن يتمّ تغيير المدين ونقل الدّين من وعاء ذمّة المحيل إلى ذمّة المحال عليه. وهذا التفسير لا يدخل تحت عناوين المعاملات، فيستوجب تصحيحه التمسّك بعمومات الوفاء بالعقد، وهو متوقّفٌ على صدق عنوان الوفاء على مثل هذا النقل وعلى عدم انصراف الوفاء إلى خصوص ما هو المعروف الشائع منه بالعقد.

نعم، لو ثبت أنّ هذا هو واقع الحوالة، فلا شكّ في صحّته.

إلى هنا اتّضح أنّه حتّى مع عدم ورود دليل على صحّة الحوالة بعنوانها، فإنّها تصحّ برجوعها إلى أحد هذه التفسيرات التي اتّضح صحّتها جميعاً، ولكنّ ثبوت صحّة الحوالة بعنوانها يفيد في استيفاء بعض النقاط وعدم وجوب الالتزام ببعض الاستثناءات.

النقطة الثانية
في حقيقة الحوالة على ضوء المرتكزات العقلائيّة

المقام الأوّل: على صعيد الظهور اللفظي

إذا نظرنا إلى حاق لفظ الحوالة فسنجد أنّ معناها التحويل والإحالة، أي دفع شيء إلى شيء، ومتعلّق ذلك إمّا الدّين وإمّا الدائن:

أ ـ فإن كان متعلّقه الدّين، فهذا لا ينسجم إلاّ مع التفسير الرابع الذي تقدّم أنّ حقيقته هي إحالة الدّين ودفعه إلى مكان آخر. أمّا التفسير الأوّل والثاني فمعناهما إزالة الدّين، لأنّ هذا هو معنى الوفاء والإبراء، بينما الإحالة معناها استيفاء أصل الدّين، وكذلك الأمر بالنسبة إلى التفسير الثالث الذي كان ينتج ذوبان دين الحوالة.

ب ـ وإن كان متعلّقه الدائن، فإن كان المراد به إحالة الدائن بما هو

دائن، أي بقيد كونه دائناً، فهذا يرجع إلى الأوّل.

وإن كان المراد به إحالة الدائن لكن لا بهذا القيد، فمعناه حينئذ تحويله ودفعه إلى مكان آخر، فينسجم العنوان الظاهري للمعاملة مع كافّة التفسيرات الأربعة المتقدّمة.

المقام الثاني: على صعيد المرتكز العُقلائي

لو ادّعي أنّ المركوز لدى العقلاء أنّ الحوالة عبارة عن الوفاء، وهو التفسير الأوّل، فحينئذ يُصرف ظهور اللفظ عن التفسير الرابع إلى التفسير الأوّل. وكذلك الأمر إذا قلنا بأنّ المرتكز لديهم هو التفسير الرابع، فيُصرف ظهور اللفظ عن بقيّة التفاسير إلى التفسير الرابع.

إلاّ أنّ الإنصاف أنّه ليس لدى العقلاء ارتكاز على هذا المعنى، والشاهد على ذلك أنّ الفقهاء ـ وهم طليعة من يعرف الارتكازات ـ اختلفوا في تفسيرها: فبعضهم قال بأنّها استيفاء، والبعض الآخر بأنّها من قبيل الاستيفاء، وثالثٌ بأنّها معاوضة، ورابعٌ بأنها من قبيل المعاوضة، إلى غير ذلك من تعبيرات أخرى، ممّا يدلّ بحسب المجموع على عدم وجود ارتكاز خاص محدّد لدى العقلاء حول حقيقة الحوالة.

ومن هنا، فلا بأس بالتمسّك بإطلاق الدليل على فرض أنّ المضاف إليه هو ذات الدائن.

النقطة الثالثة

في حقيقة الحوالة على أساس المُتسالم عليه فقهيّاً

لقد اكتفى الفقهاء لدى حديثهم عن الحوالة بالإجمال، وعندما أرادوا تعريف الحوالة ذكروا أنّها معاوضةٌ تقتضي نقل الذمّة إلى ذمّة أخرى، ومقتضى الجمود عند هذه العبارة هو التفسير الرابع، ولكن من غير المعلوم

أنّهم كانوا ناظرين إلى سائر التفسيرات، بل من المحتمل أنّهم ذكروا هذا التعريف بهدف إشباع حاجتهم الفقهيّة لا أكثر. بقي أن نستفيد ذلك من الفروع التي فرّعوها، إلاّ أنّها أيضاً مشوّشة؛ فإنّ مناسبتها للأنحاء والتفسيرات المذكورة تختلف من واحد لآخر ولا تنسجم كلّها مع تفسير واحد.

الفصل الثاني

في مقوّمات الحوالة

نتناول في هذا الفصل أموراً ثلاثة:

١ ـ في عقد الحوالة.

٢ ـ في مال الحوالة.

٣ ـ في المتعاقدين.

ـ ١ ـ

عقد الحوالة

ونقصد بعقد الحوالة الأداة الإنشائيّة التي بواسطتها يتنجّز التصرّف، وفي هذا العقد ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل

أن يكون عقداً ثنائيّاً قائماً بين المحيل والمحال، وليس المحال عليه طرفاً في العقد، وإن كان يشترط رضاه إمّا مطلقاً، وإمّا في خصوص ما إذا كان بريئاً.

الاحتمال الثاني

أن يكون عقداً ثلاثيَّ الأطراف؛ بأن يكون فيه ثلاث فعاليّات إنشائية، فيكون مركّباً من إنشاءٍ واحد وقبولين: أحدهما من المحال والآخر من

المحال عليه، ويكون الإيجاب من المحيل. وهذا في الحقيقة تحويلٌ للإذن المشروط في الاحتمال الأوّل ـ مطلقاً أو في صورة البراءة ـ إلى الإنشاء.

الاحتمال الثالث

أن يكون إيقاعاً لا عقداً، غاية الأمر أنّه مشروطٌ برضا المحال، وكذلك المحال عليه ـ مطلقاً أو إذا كان بريئاً ـ كما اختاره السيّد(رحمه الله) صاحب (العروة)[1].

وتحقيق المسألة يستدعي التكلّم في خصوصيّات ثلاث:

١ ـ خصوصيّة العقد.

٢ ـ خصوصيّة الإيقاع.

٣ ـ خصوصيّة رضا الغير.

١ و٢ ـ خصوصيّة العقد خصوصيّة الإيقاع

من المعلوم أنّ المعاملة إذا كانت تحت سلطة شخص واحد فهي إيقاع، وإذا كانت تحت سلطة شخصين فهي عقدٌ.

أمّا ضابط كونها تحت سلطة شخص واحد أو شخصين فهو أنّه إذا كانت المعاملة تمسّ شأناً من شؤون شخص واحد، كانت تحت تسلّطه وحده، وهذه هي القاعدة العامة الارتكازيّة؛ فكلُّ معاملة كانت ـ بحسب المرتكز العقلائي ـ تمسّ شأن شخص واحد فهي إيقاع، ولا تحتاج إلى أن يدلّ دليلٌ على صحّتها بالخصوص، وكلُّ معاملة كانت تمسُّ شأن شخصين فهي عقدٌ ولا تحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ، وذلك من قبيل الصلح والإجارة والبيع؛ فإنّ هذه المعاملات تمسّ شأن مالك السلعة وشأن مالك الثمن.

---

(١) العروة الوثقى ٢: ٧٨٤.

إلاّ أنّ هذه القاعدة العقلائيّة قابلة للتخصيص شرعاً، فقد تكون المعاملة تمسُّ شأن شخصين ومع ذلك يجعل القانون ولايتها لشخصٍ واحد، كالطلاق مثلاً؛ فإنّه يمسُّ شأن شخصين، ومع ذلك جعلت الولاية فيه للرجل. وفي المقابل قد تمسّ شأن شخصٍ واحد، ومع ذلك يجعل القانون ولايتها لشخصين.

وبعد أن اتّضح الضابط في عدّ معاملة عقداً وأخرى إيقاعاً، وقع الكلام في جملةٍ من المعاملات التي لا يُشكُّ في كونها عقداً، مع أنّها ـ وفق الضابط المتقدّم ـ إيقاع، وذلك من قبيل الهبة التي تمسُّ شأن الوهب فقط، والمزارعة والمضاربة والمساقاة التي تمسُّ جميعاً شأن المالك فقط، باعتبار أنّه لا يملك عمل العامل.

وهذا الكلام ليس صحيحاً، وتوضيح ذلك:

أوّلاً: بالنسبة إلى الهبة، فإنّ الزيادة الحاصلة في مال المتّهب إن كانت بحسب المرتكز العقلائي تمسّ شأناً من شؤون المتّهب، كانت الهبة حينئذٍ عقداً، وإلاّ فهي إيقاع.

ثانياً: بالنسبة إلى المزارعة وأخواتها، فإنّ الضمان فيها ضمان الاستدعاء وضمان الغرامة، وليس ضماناً معاملياً؛ فلو قال شخص لآخر: «احمل متاعي» فحمله له، فعندها يضمن له أجرة المثل بضمان الغرامة، فلو أراد الخروج عن ضمان المثل:

فتارةً: يعقد معه عقد إجارة، فيملك بذلك عمله ويملك الأجير ماله، ومن الواضح هنا أنّ هذه المعاملة عقدٌ. وحينئذٍ لا يضمن الطرف الآخر مال الأجير لأنّه مالكٌ للعمل بواسطة العقد.

وأخرى: يتّفق مع العامل على أن تكون الأجرة على فرض العمل هي المقدار الكذائي الأقلّ أو الأكثر من أجرة المثل. فحينئذٍ: لو عمل له العامل

كان صاحب المال ضامناً له **بخصوص** المقدار المتّفق عليه. ومن المعلوم أنّ تغيير مقدار الضمان شأنٌ من **شؤون العامل؛ فإنّ** هذا الضمان ضمانٌ له ولصالحه، فيجب أن يكون تغييره **تحت تسلّطه**.

وبهذا يتّضح أنّ هذه المعاملات **عقودٌ وليست** بإيقاعات؛ حيث إنّها تمسُّ شأن شخصين لا شخص واحد **فحسب**.

٣ـ خصوصيّة رضا الغير

ونتحدّث هنا عن الضابط النوعي **لكون المعاملة منوطة** برضا الغير وإذنه، لكن دون أن يكون طرفاً **في العقد ودون أن تتوقّف** المعاملة على صدور إنشاء منه، ثمّ عن الضابط **الشخصي**:

١ ـ **الضابط النّوعي: لا يخفى أنّه ليس المراد** من الإذن الإذن التوكيلي، وإنّما الإذن التكليفي **التجويزي؛ فإنّ مرجع** الإذن التوكيلي إلى طرفيّته في العقد وصدور الإنشاء **منه؛ إذ أنّ الوكيل إنما ينشئ المعاملة** وكالةً عن الموكِّل.

إذا اتّضح ذلك، فالضابط **النوعي هو** أنّ المعاملة إذا كانت بحيث يوجب نفوذها تلف العين على **شخص ثالث**، كانت بحاجة إلى إذن الغير؛ لأنّها إتلافٌ لحقّه.

مثلاً: لو أراد مالك العين **المرهونة** أن يبيعها لشخص، كان البيع منوطاً برضا المرتهن؛ فإنّ العين **وإن لم تكن** ملكاً للمرتهن، فلا يكون له دخلٌ إنشائيٌّ في البيع، لكن حيث **إنّ** البيع يتلف حقَّ الرهانة الثابت للمرتهن بالرهن، صار البيع منوطاً **برضاه**.

٢ ـ **الضابط الشّخصي: وهو** التعبّد، كما لو قام دليلٌ تعبّدي على اشتراط إذن الغير في **المعاملة، كما** في زواج الرجل من ابنة أخت زوجته أو

من ابنة أخيها، فقد دلَّ الدليل الشرعي التعبّدي على اشتراط رضا الزوجة في صحّة هذا العقد.

التحقيق في إيقاعيّة الحوالة وعقديّتها

إذا اتّضح الضابط النوعي في الخصوصيّات الثلاث المتقدّمة ـ في العقديّة والإيقاعيّة والإناطة برضا الغير ـ نأتي لتحقيق حال الحوالة على ضوء التفسيرات الأربعة المتقدّمة سابقاً:

التفسير الأوّل

وهو القائل بأنّ الحوالة عبارة عن وفاء واستيفاء، فتارةً تكون الحوالة على مدين وأخرى على بريء:

١ ـ الحوالة على المدين: في الحوالة على المدين تكون الحوالة إيقاعاً إنشائيّاً كما ذكره صاحب (العروة)[1]؛ فإنّ ذلك تطبيقٌ لما في ذمّته على ذمّة المحال عليه، ولا موجب لأن يكون للمحال ولا للمحال عليه أيُّ دخل إنشائي في هذه المعاملة.

نعم، حيث إنّ للمحال الحقَّ في إلزام المحيل بتطبيق دينه على خصوص الدينار النقدي وبذلك يوصله إلى نهاية الشوط، فلذلك يتوقّف الأمر على إذن المحال؛ وذلك تطبيقاً لما قلنا من أنّ هذه المعاملة تفوّت عليه شيئاً، وهو وصوله الفعلي إلى النقد الخارجي.

٢ ـ الحوالة على البريء: أمّا الحوالة على البريء، فبما أنّ ذمّة البريء ليست تحت تصرّف المحيل، فيجب صدور مثل هذا الإيقاع من المحال عليه، ولا وجه لدخالة المحيل ولا المحال في إنشاء ذلك، ويجب

---

(١) المصدر السابق.

أن يتمّ ذلك برضا المحال كما في الفرض السابق.

نعم، لو كان ذلك لاستدعاء من المحيل، فيرجع المحال عليه ـ بعد تماميّة الحوالة ـ ليأخذ ماله من المحيل؛ لضمان الاستدعاء، وهذا مربوط بالبحث الثاني.

التفسير الثاني

وهو التفسير القائل بأنّ الحوالة تنازل غير مجّاني. وعليه لا تكون المعاملة إيقاعاً ولا عقداً. وقد ذكرنا أنّ عدم المجّانيّة:

١ ـ إمّا لأجل الجعالة من قبل المحيل.

٢ ـ أو لأجل ضمان الاستدعاء من المحال عليه.

فتكون الحوالة على ذلك مركّبةً:

أ ـ من إبراء وجعالة، والجعالة بدورها إمّا إيقاع وإمّا عقد، فتكون الحوالة على الأوّل مركّبة من إيقاعين، وعلى الثاني من إيقاع وعقد.

ب ـ أو من إبراءٍ واستدعاء، فتكون الحوالة مركّبة من إيقاعين.

٣ ـ أمّا لو فسّرنا التنازل غير المجّاني عن طريق إيقاع المعاوضة بين المال الموجود في ذمّة المحال عليه وبين نفس سقوط الدّين، كانت الحوالة عقداً.

التفسير الثالث

وهو التفسير القائل بأنّ الحوالة عبارة عن تغيير الدائن، بحيث تكون معاوضة بين ما في ذمّة المحيل وبين ما في ذمّة المحال عليه.

١ ـ الحوالة على المدين: لا شكّ في أنّ هناك عقداً أحدُ طرفي الإنشاء فيه هو المحيل، والطرف الآخر هو المحال؛ فإنّ ذلك يمسّ شأنهما من أجل خروج ما للمحال في ذمّة المحيل عن ملكه، وخروج ما للمحيل في ذمّة المحال عليه عن ملكه ودخوله في ملك المحال. وأمّا المحال عليه

فليس له أيُّ دخل في هذه المعاوضة، لا دخلاً إنشائياً؛ لأنّ هذه المعاملة لا تمسّ شأناً من شؤونه، ولا دخلاً إذنياً؛ لأنّ هذه المعاملة لا تتلف عليه مالاً ولا حقّاً.

٢ ـ الحوالة على البريء: ذكرنا أنّ هناك تقريبين في تصوير المعاوضة في الحوالة على البريء:

التقريب الأوّل: عدم اشتراط دخول كلٍّ من العوضين في جيب من خرج منه العوض الآخر، والمفروض أنّ أحد العوضين هو ذمّة خالد (المحال عليه) غير الداخلة تحت تصرّف غيره، والعوض الآخر هو ما يملكه المحال في ذمّة المحيل، وعليه فيجب أن تقع المعاوضة بين عمر (المحال) وبين خالد (المحال عليه)؛ لأنّ المفروض أنّ هذه المعاملة تمسّ شأنهما فقط.

نعم، تستبطن هذه المعاوضة أمراً، وهو رجوع ذمّة زيد إلى ملكه وسقوط الدّين، وبالتالي يجب النظر في مسألة تمليك الدّين على من هو عليه، بمعنى هل تدخل في باب الهبة أم في باب الإبراء؟! فلو قلنا بدخولها في باب الهبة وقلنا في الهبة باشتراط قبول المتّهب، كان قبوله أيضاً داخلاً في العقد. أمّا لو قلنا بدخولها في باب الإبراء ـ الذي هو إيقاع ـ فعندها تتمّ بطرف واحد ولا يبقى للمحيل أيُّ دخل في المعاملة.

التقريب الثاني: البناء على إعارة المحال عليه ذمّته إلى المحيل. لو تمّ ذلك فقهياً، كان طرف المعاملة هو المحيل؛ لأنّ معنى إعارة الذمّة هو إعطاء سلطة التصرّف إلى المحيل، والتصرّف في الذمّة يتمّ بإشغالها.

وعلى هذا تكون الحوالة مسبوقة بإعارة، ويكون المحال عليه دخيلاً في معاملة الإعارة، ولكن لا يكون هناك دخلٌ للمحال عليه في الحوالة بوجه، فتكون نظير الحوالة على المدين.

التفسير الرابع

وهو أن تكون الحوالة عبارة عن تغيير المدين، بأن يتّفق المحيل والمحال على نقل ما في ذمّة المحيل إلى ذمّة المحال عليه:

١ ـ الحوالة على البريء: لا شكّ في أنّ هذه المعاملة لها طرفان تتقوّم بهما، وهما: المحال عليه والمحال، ولا دخل للمحيل في ذلك؛ فإنّ هذه المعاملة تمسّ شأن الأوّلين فقط: أمّا المحال؛ فلأنّ ماله ينتقل من ذمّة المحيل إلى ذمّة المحال عليه. وأمّا المحال عليه؛ فلأنّ ذمّته تشتغل للمحال.

٢ ـ الحوالة على المدين: في الحوالة على المدين:

تارةً يقال: إنّ الحوالة تصرّفٌ في شؤون المحال عليه والمحال، وليس للمحيل دخل. وأخرى يقال: إنّ الحوالة تصرّف في شأن كلٍّ من الثلاثة، فتكون عقداً ثلاثيّ الأطراف. وثالثةً يقال: إنّ الحوالة تصرّف في شأن المحيل والمحال فقط، دون المحال عليه. وتقريب كلٍّ من الوجوه الثلاثة في ما يلي:

القول الأوّل: وهو أن تكون الحوالة تصرّفاً في شأن المحال والمحال عليه، وذلك بدعوى أنّ المحال عليه مالكٌ لذمّته وليس لأحد الحقّ في التصرّف فيها. نعم، يملك المحيل مالاً في ذمّة المحال عليه، ولكن ليس معنى ذلك أنّ المحال عليه أصبح رقّاً للمحيل وصارت ذمّته تحت تصرّفه يعبث بها كيف يشاء، بل غاية الأمر أنّ دينه سببٌ لاستحقاقه المطالبة بدينه لا أكثر، فشأنه في غير ذلك شأن البريء.

وبتعبير آخر: إنّ في البين مالين: المال الأوّل: ملكٌ لزيد (المحيل) في ذمّة المحال عليه، ويكون تحت تصرّف المحيل. المال الثاني: وهو مالٌ يراد جعله في ذمّة المحال عليه، وهو المال الذي كان في ذمّة المحيل، وهذا التصرّف الثاني ليس لأحد غير المحال عليه التصرّف فيه.

أمّا المحال، فمعلوم أنّ ماله سوف ينتقل بذلك من ذمّة إلى أخرى، فيكون طرفا العقد هما المحال والمحال عليه.

القول الثاني: بأنّ الحوالة تصرّف في شأن كلٍّ من الثلاثة، فتكون بذلك عقداً ثلاثيَّ الأطراف، وذلك بدعوى أنّ الحوالة تصرّفٌ في شؤون كلٍّ منهم:

- أمّا المحال عليه، فالحوالة تتضمّن التصرّف في ذمّته وتمسُّ شأناً من شؤونه.

- أمّا المحال، فالحوالة تصرّف في ماله الذي يملكه في ذمّة المحيل.

- أمّا المحيل، فإنّ هذا المال الذي سوف يدخل في ذمّة المحال عليه سوف يدخل في خصوص المكان الذي كان يشغله مال المحيل، فتستبطن المعاملة بذلك دحرجة مال المحيل وإخراجه عن ذمّة المحال عليه، وبذلك يكون المحيل طرفاً في العقد؛ لأنّ العقد يمسّ شأنه أيضاً.

القول الثالث: بأنّ الحوالة تصرّف في شأن المحيل والمحال فقط، دون المحال عليه. ويتمّ هذا القول بالالتفات إلى ما ذكرناه سابقاً من أنّ نفس وعاء الذمّة أيضاً يصبح ملكاً لمالك ما في الذمّة، وذلك تبعاً للمال، لكن بنفس ذلك المقدار المشغول لا أكثر، فيكون وعاء ذمّة المحال عليه ملكاً للمحيل وتحت تصرّفه وخارجاً عن تصرّف المحال عليه وغير داخل في شؤونه، وبذلك يكون لهذا العقد طرفان فقط، هما: المحيل والمحال.

هذا هو الوجه لكلٍّ من الدعاوى الثلاث، وتحقيق حالها في ما يلي:

أمّا القول الأوّل فغير صحيح جزماً؛ لأنّ المراد ليس هو التصرّف في ذمّة المحال عليه كيفما اتّفق، وإنّما في خصوص ذلك الجزء الذي يكون مشغولاً للمحيل. والشاهد على ذلك أنّ الفقهاء متّفقون على أنّ ذمّة المحال

عليه المشغولة للمحيل تبرأ بمجرّد الحوالة، وهذا معناه أنّ هذا المال يدخل في نفس مكان دينه فيخرجه.

ولو كان سقوط دين المحال عليه للمحيل من جهة التهاتر مع ضمان مال الحوالة على المحيل، للزم سقوط الدّين بعد الأداء؛ لأنّ ذلك الضمان فرع الأداء، وقبله لا ضمان، فالقول بالسقوط بمجرّد الحوالة يفيد ما أردناه من دخول هذا المال في نفس المكان.

أمّا الترجيح بين القول الثاني وبين القول الثالث، فيتوقّف على تحقيق ما ادّعيناه من أنّ الدائن يملك نفس الذمّة أيضاً بالمقدار المشغول لا أكثر، فلو تمّ هذا الارتكاز ـ كما هو كذلك ـ تمّ القول الثالث، وإلاّ فالقول الثاني.

وبما أنّ هذا المقدار يكفي لإعطاء الضابط الكلّي في فقه الحوالة، بل هو أيضاً مفتاح لفقه المعاملات، فإنّنا نكتفي بهذا المقدار من البحث في هذا الشهر المبارك، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

* * *

الفصل الثاني:

التنمية والعدالة الاقتصادية في المنظور الإسلامي

الإسلام ومفاهيم التنمية

الشيخ ابو القاسم مقيمي حاجي

ترجمة: محمد عبدالرزاق

تمهيد

شهدت الحياة الإنسانية عبر التاريخ تحولات عديدة على مختلف الأصعدة، فأخذ يكتسب كل قرن طابعاً خاصاً به، وفكراً جديداً يمتاز به عمّا يسبقهُ من قرون، وكان ذلك التحول في القرن الأخير مصحوباً بسرعة فائقة في تغيُّر الملامح وتعاقب الأفكار والمشارب، فظهرت اتجاهات تُسمى بالـ (حداثة) و(التنمية) وغيرها، فأخذت تحتل حيزاً كبيراً في الأوساط العلمية، وباتت من شواغل العقل البشري المعاصر من جهة، ومن أعقد بحوث العالم المعاصر من جهةٍ أُخرى.

فرضية التنمية الغربية

لقد قادت مظاهر التطور الرفاهية والنمو الإنتاجي كماً وكيفاً في العالم الغربي، البعضَ إلى القول بحتمية الانقياد والسير على النهج الغربي من قبل الشعوب كافة، وضرورة أن تحكمها الثقافة الغربية. معتبرين أن السبيل الوحيد هو تقليد الغرب على جميع الصُعد ـ وإن تضمّن الفكر الغربي استبعاد الدين واتّسم بالنزعات الإنسانية والمادية ـ الأمر الذي شكّل هدفاً لدى الساسة الغربيين، فدعوا إلى تطبيق

النموذج الغربي في مجال التنمية والتطور[1]. وقد صوّر هؤلاء الإنسان في صورتين:

الأولى: هي تلك المجتمعات القاطنة بالأرياف، بعيداً عن النظافة والأصول الصحية وغير ذلك من متطلبات الحياة. وهم ما يزالون في صراعٍ مع الكوارث الطبيعية، مثل: السيول، الجفاف، الأوبئة، الأميّة والتخلف... وعلى وَجَلٍ ممّا يجهلون به، لذا فهم يلتمسون لأنفسهم الخرافات التي تربطهم بالجوانب الغيبية.

ويصوّرون في المشهد الثاني: مجتمعاً آخر يسكن المدن المتطورة أو النامية، والصناعية أو القريبة منها، فهو ينعم بالصحة والأمان، والعلاقة الاجتماعية والفردية التي تنبّؤه بالسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالحه. وإنّ إحصائيات الوفيات في هذا المجتمع الآخذة في التراجع هي خير دليل على كل ذلك. وراحوا يرسمون صورة الإنسان في مثل هكذا مجتمع، بأنّه الإنسان اليقظ، الواعي، المتمتع بجميع وسائل التعليم، بعيداً عن الاضطرابات والمخاوف، مع ثقة بالنفس في طريق يعرف أحكامَها وعللها، ولا يحمل ـ بطبيعة الحال ـ هذا المجتمع اعتقاداً دينياً راسخاً بالله والمعاد، بل يعتبر الإيمان بالغيب ضرباً من عبادة الأساطير والخرافات[2].

---

(١) لاتوشه، سيرج، غربي سازي جهان (تغريب العالم) ٩٩: ترجمة فرهاد مشتاق صفت، الطبعة الأولى، منشورات (سمت) ١٣٧٩هـ شمسي.

(٢) آويني، مرتضى، توسعة ومباني تمدن غرب (التنمية وأُسس الحضارة الغربية): ٦٠٥، الطبعة الأولى، منشورات حفظ ونشر آثار الدفاع المقدس، وزارة جهاد البناء ـ طهران ١٣٧٢هـ. شمسي.

وقد طلب هؤلاءِ من شعوب العالم الثالث أن تقارن بين الصورتين وتختار قرارها بنفسها.

واعتبر البعض ـ انطلاقاً من النظريات الكلاسيكية لمذهب (الحداثة) ـ أنّ الدين من معوقات التنمية، فطالبوا بحذف القيم الدينية والأخلاقية كمقدمة تفسح المجال أمام ولادة مبادئ الحداثة والتجديد. يُضاف إلى ذلك، الرغبة الذاتية في التنمية والتطور عند الجميع، الأمر الذي كان دافعاً وراء إقبال دول العالم الثالث على تقليد التنمية الغربية بجميع مظاهرها.

على صعيد آخر، دعت الحاجة الملحة لـ(الدين)، وما نَتَجَ من سلبيات عن التنمية الغربية، من قبيل: شيوع الفاحشة، والجريمة، وانهيار النظام الأُسري[1]، واستفحال الأمراض النفسية، والتمايُز الطبقي، والإسراف والتبذير، و...[2]، دعى البعض الآخر للمطالبة بحماية الدين في قبال إشكاليات الحداثة وآثارها، ضمن أُطر (الإصلاح)، مع الإبقاء على جملة من المبادئ الفكرية لـ(الحداثة والتنمية) الغربية، كالنزعة الإنسانية والعلمانية و...

أسئلة جوهرية

نظراً لتزامن حاجة الإنسان لـ(الدين) و(التنمية)، فلا بدّ من رصد

---

(١) إينجلهارت، رونالد، تحول فرهنكي در جامعة بيشرفته صنعتي (التحولات الثقافية في المجتمع الصناعي المتقدم): ٥٠٠، ترجمة مريم وتر، منشورات كوير ـ طهران ١٣٧٣هـ. شمسي؛ سهاي زن در جان، إيالات متحده امريكا (الوجه الحقيقي للمرأة في العالم ـ الولايات المتحدة الأمريكية أنموذجاً): ٣٢ ـ ٤١، تحقيق جليل روشندل، ورافيك قلي بور، مركز مشاركة المرأة في مقر رئاسة الجمهورية، الطبعة الأولى، نشر زيتون ـ طهران ١٣٧٧هـ شمسي.

(٢) آويني، مرتضى، مصدر سابق: ٢٠، ٢٣، ٣٨، ٧١.

نقاط الالتقاء والافتراق بين الاثنين، وذلك من خلال الإجابة المنطقية عن الأسئلة التالية:

- هل الدين يرفض كل أشكال التنمية بجميع أبعادها؟
- ما هي القواسم المشتركة بين الدين والتنمية؟
- هل السير باتجاه التنمية يُلغي القيم الدينية والمبادئ الأخلاقية؟
- هل النموذج الغربي هو السبيل الوحيد لتحقيق التنمية الشاملة؟
- ما هو رأي الإسلام بمقولة (التنمية)؟ وما هي مباني وأُصول التنمية الإسلامية؟
- كيف يمكن التوفيق بين ثوابت الإسلام والتجدد في متطلبات الإنسان؟

لدراسة مفاهيم الأسئلة المتقدمة، يتعين علينا أولاً الخوض في معاني بعض المفردات والاصطلاحات الواردة فيها لتشعُّب معانيها، ومن ثم نتطرق للإجابة عن الأسئلة.

القسم الاول

التعريف ببعض المصطلحات الاساسية

١ ـ التنمية تأريخياً

ظهرت بوادر التحول الاقتصادي في انكلترا في القرن السابع، ومن ثم أَخذ يشق طريقه إلى أنحاء أُوربا وأمريكا الشمالية[1]، حتى

---

(١) وإليك تواريخ بدايات التنمية الصناعية والاقتصادية في بعض الدول:

بريطانيا ١٧٨٣ ـ ١٨٠٢، فرنسا ١٨٣٠ ـ ١٨٦٠، الولايات المتحدة ١٨٤٣ ـ ١٨٦٠، المانيا

أصبح لهُ دور مهم في مجالات الصناعة، والاقتصاد، والثقافة، وترك بصماته أيضاً على صُعُد العلم والدين والاخلاق والسياسة والاجتماع.

وكان الأبرز بين تلك الأرقام، لا سيما في القرنين السابع والثامن، هو التحول الاجتماعي والاقتصادي الذي أثّر بشكل واقعي على نواحي مختلفة من الحياة.

وعنوان (الثورة الصناعية) هو الاسم الذي أطلقه المحللون والمؤرخون الغربيون على مجموعة تلك التحولات الحاصلة[1].

لقد أدى ظهور (التنمية) و(التجديد) إلى ولادة قوى عظمى في الاقتصاد العالمي، ممّا خلق هوةً كبيرة، وبوناً شاسعاً بين تلك الدول المتطورة، وغيرها من الدول الأخرى.

وإذا ما سلطنا الضوء على الدول المتطورة صناعياً، سيتضحُ لنا جليّاً أنّ التنمية والتطور فيها كان قائماً على التجارة وطلب المنفعة، ورفع المستوى الإنتاجي. وقد شكّلت الرغبة الملحّة في التقدم لدى الإنسان الحديث، هاجساً مقيماً وركناً أساسياً لروح التفكر الجديد. حتى باتت بعض الدول الغربية في قلق من التخلف أو عدم اللحاق بركب التطور[2]، وكما يقول (هيلبرونر) عالم الاقتصاد الأمريكي:

١٨٥٠ ـ ١٨٧٣، سويسرا ١٨٧٨ ـ ١٩٠٠، اليابان ١٨٧٨ ـ ١٩٠٠، روسية ١٨٩٠ ـ ١٩١٤، كندا ١٨٩٦ ـ ١٩١٤.

ريتشارديتي، غيل، توسعة اقتصادي، كذشته وحال (التنمية الاقتصادية قديماً وحديثاً): ٧٩، ترجمة محمود بني زاده، نشر كسترة ـ طهران ١٣٦٦هـ شمسي.

(١) رهنمائي، سيد أحمد، غرب شناسي (التعرف على الغرب): ١٣١، الطبعة الخامسة، مؤسسة الإمام الخميني للدراسات والتحقيق ـ قم ١٣٨٢هـ. شمسي.

(٢) لاتوشه، سيرج، مصدر سابق: ١٠١.

«كما نعلم، إنّ دافع المنفعة ظهر بظهور (الإنسان الحديث)، وما تزال الفكرة النفعية ملتبسة المفهوم لدى الغالب من شعوب العالم، نظراً لدخول مفردة المنفعة في إطارها. في حين خلت منها صفحات التاريخ في السابق تماماً... إنّ هذه النفعية، ومنطلق أنّ كل فرد يجب عليه التفكير دائماً بتحسين حياته المادية، لم يكن معروفاً لدى الطبقات السفلى والمتوسطة في مصر واليونان والرومان، وكان هجيناً أيضاً بالنسبة لأُوربا في القرون الوسطى. إنما انتشر كل ذلك إبّان عصر النهضة والإصلاح، في حين كان غائباً عن أغلب الحضارات الشرقية.

إنّ هذه الظاهرة الاجتماعية ـ التي أخذت تنتشر كالمطبوعات ـ هي حديثة العهد.. وإنّ انعدام الفكر النفعي لدى البعض بصفته مُرشداً مرافقاً لهم... كان سبباً في إيجاد ذلك البون الشاسع بين العالم الجديد في القرن العاشر وحتى السادس عشر، وبين العالم الذي جاء بعدهُ»[١].

٢. الحداثة وسِمَاتُها

ثمة خلط بين مفهومي (التنمية) و(الحداثة) لدى البعض، ولَّدهُ التحامهما العملي في الظهور الخارجي، فلم يفرقوا بين تداعيات المعنين. وهذا تعريف بهما:

إنّ مصطلح (الحداثة) مشتقّ من الكلمة اللاتينية (modo)، وتدل بمفهومها الأصلي على المعايشة اليومية (of today) أو المتابعة (what is current).

---

(١) هيلبرونر، روبرت، بزركان اقتصاد، (أسياد الاقتصاد): ١٦ و١٨، ترجمة الدكتور احمد شهسا، مؤسسة الثورة الإسلامية للنشر والتعليم ـ طهران.

فاستُخدم مصطلح الحداثة للتميز بين الأساليب المعاصرة للحياة الفردية والاجتماعية، وما أعقَب مرحلة عصر النهضة في الغرب، وبين الأساليب التقليدية.

إذن، فهي ـ الحداثة ـ مبنيةٌ وفق تقاليد وثقافة واقتصاد الغرب، ولها جذور وارتباط بمعارفهم الحسية والعقلية[1].

إنّ المذهب (الحداثوي) يحمل في معانيه، العقلانية المعاصرة، والحضارة الجديدة في أُوربا وأمريكا الشمالية خلال القرون الأخيرة[2]، لا سيما مطلع القرن العشرين. وكان من مميزات (الحداثة) الذاتية، هو رصدها السريع للتحول في العصر الحديث، واتساع رقعتها ومحتواها الواقعي. ففيما يخص سمات المحتوى ـ التي تُميِّز الحداثة عن التنمية ـ يمكن الإشارة لسماتها الخاصة في المجال المعرفي، والوجودي و...[3].

يرى المذهب الحداثوي، في الجانب المعرفي، أن الإنسان لا يملك سوى إدراك الظاهر، ولا يمكنهُ إدراك الواقع أيضاً، ومن خلال القول بأصالة العلوم التجريبية، جعلها من أفضل سُبل المعرفة، معتمداً عليها في جميع تفاصيل الحياة[4].

---

(١) هاروله، براون، عقلانيت (العقلانية)، ترجمة سيد ذبيح الله جوادي، فصلية (قبسات)، السنة الأُولى، العدد ١، ص٢٨ و٣٠؛ رامبي آير، تاريخ علم (تاريخ العلم): ١٣٠، ترجمة عبدالحسين آذرنك، منشورات سمت ـ طهران ١٣٧١هـ. شمسي.

(٢) غيدنز، آنطوني، پيامدهاي مدرنيت (خطابات الحداثة): ٤، ترجمة محسن ثلاثي، نشر مركز ـ طهران ١٣٧٧هـ. شمسي.

(٣) لمزيد الاطلاع راجع: طالبي، أبو تراب، مقال: تجدد وسنت احياكري (التطور وإحياء السنة)، انديشه حوزه، السنة ٦، العدد١، مرداد وشهريور ١٣٧٩ هـ. شمسي، ص٥٩ ـ ٦٥.

(٤) ملكيان، مصطفى، تجدد ـ هويت ـ سنت (التجديد ـ الشخصية ـ السنة)، مجلة نقد ونظر عدد خاص بالتجديد والسنة رقم٢، السنة الخامسة، العدد ٣ و٤، ١٣٧٨هـ. شمسي، ص١٧ و٢٢.

وعلى صعيد الأنطولوجيا، رفض هذا المذهب تحكيم العناصر الميتافيزيقية، ونفى أن يكون الله حاكماً مطلقاً على الإنسان، وإنّما قال بأصالة الإنسان.

أما الأنثروبولوجيا من وجهة نظر المذهب الحداثوي، فهي عبارة عن تفعيل الفردية، وتقديم الإنسان على كل شيء، والحكم بحريته المطلقة. فكان ذلك عاملاً في ظهور الليبرالية، وكأنّ حياة الإنسان وسعادته مقصورة على سعادته الدنيوية المادية فقط.

وفي علم الاجتماع (Sociology)، يمكن الإشارة إلى رأيه في التأسيس للمَدَنية الحديثة وفقاً لمبدأ استقلالية وحرية الإنسان، واتحاد المصلحة العامة مع قدسية الفرد، حيث إنّ مذهب الحداثة يقدم الحياة الاجتماعية على أُمور الغيب وعبادة الله، ويقول بأخلاقية نسبية بدل الأخلاقية القطعية، ولا يرى واجباً على الدولة سوى المحافظة على المصالح الفردية.

ويتطلب البحث في جوانب تعارض الدين مع الحداثة إلى فرصة أخرى، ليس محلها هذه العجالة.

٣. آراء العلماء في تعريف التنمية

يُقابل مصطلح التنمية في اللغة الإنجليزية كلمة (development) المشتقة من المصدر (develop)، ويعني التطوير والإنماء التدريجي، وهي مفردة مستعملة منذ السابق، إلاّ أنها اكتسبت في القرون المتأخرة معنى جديداً.

قدّم كل من: (آدم سميث)، و(جان ستوارت ميل)، و(ماركس) بعد القرن السابع عشر البوادر الأُولى لبلورة مفهوم التنمية، الذي تحول فيما

بَعدُ إلى نظرية مدروسة اسمها (التنمية).

ذكر (سميث) أركاناً للاقتصاد المتقدم (النامي)، من قبيل: توفر رأس المال الكافي، وتخصيص الإنتاج، وتوزيع الأعمال والأرباح حسب الاستحقاقات. ودعا من خلال ذلك، الاقتصاد الصناعي لبسط سيطرته على الشعوب[1].

ويسعى (ستوارت ميل) من خلال نظريته إيجاد سبل تعزيز رؤوس الأموال، ورفع الأرباح[2].

أما (ماركس)، وانطلاقاً من مفهوم (العمل ورأس المال)، فهو الآخر أيضاً كان بصدد تحقيق التنمية، لكن في قوالب الرأسمالية حسب النظام الاشتراكي، وليس الليبرالية[3].

وفسّر (سمول) في مطلع عام (١٩٠٥) تحقيق التنمية بالمدينة المقنّنة[4].

وفي عام (١٩١١) جاء (شامبير) ليضيف لآراء (سميث) والآخرين عنصر التجديد في مجال الإنتاج، أو كما يسميه (ثورة الإنتاج)، وإيجاد التحول في آلياته[5].

---

(١) همتي، عبدالناصر، نكرش برديدكاهها ومسائل توسعة اقتصادي (نظرة في توجهات ومسائل التنمية الاقتصادية): ٤١ و٤٣، الطبعة الأولى، نشر سروش ـ طهران ١٣٧٦هـ. شمسي؛ هانت، دايانا، نظرية هاي اقتصاد توسعة (نظريات التنمية والاقتصاد): ٢٣ ـ ٢٥، ترجمة غلام رضا آزاد (أرمكسي)، الطبعة الأولى، منشورات ني ـ طهران ١٣٧٦هـ. شمسي.

(٢) همتي، عبدالناصر، مصدر سابق: ٤٩ ـ ٥٢؛ وهانت، دايانا، مصدر سابق: ٣٠ ـ ٣١.

(٣) زرشناس، شهريار، توسعة (التنمية): ١٢٩ ـ ١٣٠، الطبعة الثانية، نشر كتاب صبح ـ طهران ١٣٨٠هـ. شمسي.

(٤) ريتشارديتي، غيل، مصدر سابق: ٧٩ ـ ٨٠.

(٥) هانت، دايانا، مصدر سابق: ٣٨ ـ ٤٠.

ثم أخذ مفهوم التنمية يكتسب أنماطاً جديدة خلال الخمسينيات والستينيات في آراء (كينز)، و(روي هارد) الإنجليزي، و(آوسي دومادر) الأمريكي، و(التروستو) وخصوصاً فيما يتعلق بالدول المتأخرة عن ركب التنمية[1].

لقد أكدت غالبية نظريات التنمية على الجانب الصناعي والاقتصادي، وانتقال المجتمع من القديم إلى الجديد، معتبرةً ذلك من الضروريات التاريخية لجميع الشعوب. وبعبارة جامعة، قد اعتبرت تلك النظريات التنمية هي عملية تغريب (Westernzation). وهناك العديد من دول العالم الثالث قد طبقت النموذج الغربي بحثاً عن التنمية، معتبرة إياه مصداقاً للمدينة الفاضلة[2].

لكنّ تصرم الزمن أظهر إخفاق هذه الدول، وأثبت عجز تلك النظريات، الأمر الذي دعا المنظرين في الثمانينيات والتسعينيات إلى الإذعان بأنّ التنمية مسألة متعددة الأطراف والتحولات الأساسية، ولا بدّ في إنجاحها إلى توفير أجواء مساعدة في مجالات الثقافة والاجتماع والسياسة[3].

وقد اعتبر (هوبرمس) العقلنة (Rationality) من مقومات التنمية الأساسية، فلا بدّ ـ في نظره ـ إلى جانب تطوير وسائل التنمية وتحقيق

---

(١) زرشناس، شهريار، مصدر سابق: ١٣٢ ـ ١٤٢.

(٢) بشريه حسين، نهادهاي سياسي وتوسعة (المؤسسات السياسية والتنمية)، فرهنك توسعة، العدد٣، آذرودي ١٣٧١هـ. شمسي، ص٥ و٦.

(٣) دوبوني، لمزاويه، فرهنك وتوسعة (التنمية والثقافة): ٨ ترجمة زرّين قلم، وفراهاني، نشر اليونسكو ـ طهران ١٣٧٤هـ. شمسي؛ وغوليت دائيس، توسعة آفريننده ومخرب ارزش ها (خلاّقية التنمية وتخريب القيم)، مجلة برنامه وتوسعه، العدد ١٠، ص٧٠ و ٧١.

النمو الاقتصادي وزيادة الإنتاج، من الأخذ بعين الاعتبار العقلانية في الرؤى والثقافات التي تتجلى في الأبعاد العقلية، المنطقية، التفهيم، إقامة العلاقة وتفعيل الخطاب.

وهذا النوع من التنمية محسوب على التنمية السياسية[١].

تعاريف التَّنمية:

بعد أن قدمنا كيفية تبلور مفهوم التنمية عبر المراحل الزمنية، ممّا يساعد ويمهّد للولوج في تقديم بعض التعاريف لمفهوم التنمية:

أ ـ **(فريدمن)**: «التنمية: هي حركة خلاّقة في التجديد وتطوير البُنى التحتية للنظام الاجتماعي»[٢].

ب ـ **(مايكل تودارو)**: «هي تيار مترامي الأبعاد يقضي بتحول جذري في كيان المجتمع، وعقائد الشعب، ومؤسسات الدولة، وأيضاً يدفع عجلة النمو الاقتصادي إلى الأمام، ويحدّ من التمايز الطبقي ويستأصل الفقر المدقع»[٣].

ج ـ **(غونار ميردل)**: «التنمية: هي عبارة عن حركة النظام أو المجتمع إلى الأمام. بعبارة أُخرى، ليس المراد من التنمية الجانب

---

(١) ديوب، أس سي، نوسازى وترجمه (الترجمة والتجديد): ٣٩، ترجمة أحمد موثقي، نشر قومس ـ طهران ١٣٧٧ هـ. شمسي.

(٢) قرة باغيان، مرتضى، اقتصاد، رشد وتوسعة (الاقتصاد ـ التطور ـ التنمية)١: ٧، الطبعة الأُولى ـ طهران ١٣٧٠هـ. شمسي.

(٣) تودارو، مايكل، توسعة اقتصادي در جهان سوم (التنمية الاقتصادية في العالم الثالث) ١: ١٣٥ ـ ١٣٦، ترجمة غلام علي فرجاوي، الطبعة الثانية، منشورات برنامه وبودجه ـ طهران ١٣٦٦ هـ. شمسي.

الإنتاجي وحجمهُ وموارده فقط، بل يدخل في مفهومها أيضاً تطوير مستوى المعيشة، ومؤسسات المجتمع، والأفكار، والسياسات»[1].

د ـ طائفة من التعاريف الأخرى: التنمية: هي توظيف القوى والقابليات المادية والإنسانية في المجتمع بأفضل نحو ممكن[2].

ـ التنمية: عملية معقدة تحتوي في تكاملها على أدوات إنتاج، وتقديم خدمات رفاهية، من خلال نمو وازدهار مجموعة المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهي تحوّل أساسي في شتى مجالات الحياة الاجتماعية[3].

ـ وعرّفها آخرون: بأنها السبيل إلى تحقيق العدالة من خلال توظيف الإمكانات الطبيعية في العلاقات الاجتماعية، وإمكانية نمو القابليات الإنسانية في شتى المجالات[4].

يلاحظ من هذه التعاريف أن الغالب منها جاء من منطلق تأمين احتياجات الإنسان المادية في حياته. وإن تضمن التعريف الأخير بعض الأبعاد القيمية. وسنطرح تعريفنا للتنمية في القسم الثالث، وذلك في موضوع التنمية من وجهة نظر الإسلام.

---

(١) جيروند، عبدالله، توسعه اقتصادي، مجموعة عقايد (التنمية الاقتصادية ـ مجموعة عقائد): ٨٣ الطبعة الثالثة، نشر مولوي ـ طهران ١٣٦٨هـ. شمسي.

(٢) سريع القلم، محمود، جهان سوم ونظام بين الملل (العالم الثالث والنظام العالمي)؛ مقال اصول ثابت توسعه (نبذة عن الأصول الثابتة للتنمية): ٨٨ الطبعة الأولى، نشر سفير ـ طهران ١٣٦٩هـ. شمسي.

(٣) حاج فتح علي ها، عباس، توسعة تكنولوزي (التنمية التكنولوجية): ١٠، نشر جامعة الطباطبائي ـ طهران، ١٣٦٩هـ. شمسي.

(٤) المصدر السابق: ١١.

٤ ـ الدين الإسلامي

لن نكون هنا بحاجة إلى التعريف بمعنى (الدين) طالما أن مرادنا منه هو الدين الإسلامي خاصة، أما معنى (الإسلام)، فهو تلك التعاليم والإرشادات المستنبطة من الكتاب والسنة المعتبرة. ولا يمتّ للإسلام بصلة شيءٌ من تلك المذاهب المنحرفة عن طريق الصواب، والناتجة أمّا عن جهل وسطحية معتنقيها أو عن إيمانهم ببعض الخرافات والأكاذيب.

ويثمن الإسلام أيضاً ـ كما جاء في الكتاب والسنة ـ دور العقل[1]، والتجربة[2]. وتمثل لنا تعاليمه في هذا الباب نوعاً من المنهجية في الجانب المعرفي.

القسم الثاني

القواسم المشتركة بين الدين والتنمية

لابدّ لنا، ونحن نبيّن العلاقة بين الإسلام ومفهوم التنمية، من تناول القواسم المشتركة بينهما، وذلك من خلال ما تقدم من تعاريف:

أولاً: يتلقى البعض مفهوم التنمية بمعنى قبول (التجدد) و(الحداثة)؛ لتصوره أن وجود التنمية ضمن إطار الحداثة، يقضي بأنّ كل تنمية لا بدّ أن تكون وليدة للحداثة، ولا بدّ في تحقيق التكامل والنمو من الانقياد لها، وتوفير الأرضية اللازمة لها.

وهنا تتضح جلياً نقطة الافتراق بين التنمية والدين، نظراً لما تتبناه حركة (الحداثة) من مفاهيم مغايرة للمنطق الديني، كما في مجالات

---

(١) سورة (محمد): ٢٤.

(٢) سورة الغاشية: ١٧، وسورة ق: ٦.

الأُنطولوجيا والأنثربولوجيا. ومن قبيل ما طرحهُ أرباب هـذا الاتجـاه فـي مبحـث (العلـم والـدين)[1]، وفقـاً لـبعض النظريـات العلميـة، كـالقول بميكانيكية نظام الكون، والتشكيك بتـدبير الخـالق لـهُ مـن قبـل بعـضهم كـ(نيوتن)، وهذا كلهُ يتنافى مع التعاليم الدينية، وهكذا بالنسبة لآرائهم في المجالات الأُخرى، كمنح الإنسان الأصالة المطلقة، وتنصيبه كغاية للحياة، وغير ذلك من المباحث المعرفية التي لا تتماشى مع النظريات الدينية.

من هنا، ذهب بعضهم ـ ومنهم سيد قطـب ـ إلـى رفـض الحداثـة ومواجهتها، وذهب آخرون ـ مثل: (كسروي) و(ميرزا ملكم خان) ـ فـي مصر والهند إلى إلغاء الدين والتشبث بالعلمانية؛ وهنـاك مـن جمـع بـين النفي والإثبات ـ أمثال: (سيد جمال) و(الشهيد مطهري) وغيرهم ـ بطرق مختلفـة، لا يـسع المقـال لنقـل تفاصـيلها وتفاصـيل معالجـة وجـوه التعارض[2].

تجدر الإشارة هنا إلى مسألة هامة وهي: صـحيح أنّ مـا فـي واقـع الغرب هو تحقق التنمية والتطور، لكن هـذا لا يعنـي أنـه لـم يكـن وراء التنمية مصدر آخر غير (الحداثة)، ولعل ما مرّ من شرح لمفهومي التنميـة والحداثة كفيل ببيان الفرق بينهما، زد على ذلك، ثمة العديد من مفكـري الغرب كانوا مخالفين لمذهب الحداثـة، لكـنهم لـم يخـالفوا بحـال مـن الأحوال مبدأ التنمية، بـل قـالوا إنّ النهـوض بالاقتـصاد والرقـي الثقـافي

---

(١) بطرسيون، مايكل وآخرون، عقل واعتقادات ديني (المعتقدات الدينيـة والعقـل): ٣٦١ و٣٨٤، ترجمة أحمد نراقي، وإبراهيم سلطاني، الطبعة الثانيـة، نـشر طـرح نـو ـ طهـران ١٣٧٧ هــ. شمسي.

(٢) يُراجع: ملكيان، مصطفى، مصدر سابق.

والاجتماعي ليس بحاجة في تحقيقه إلى اللجوء للحداثة[١].

البروفسور (ولاندبيتش) أستاذ الفلسفة بجامعة أوكرانيا وأستاذ مؤسسة الديانات بجامعة ميليان بميونخ الألمانية، يقول: «ليس معنى الحداثة توظيف الادوات والأشياء، كما كان عليه الحال في الصين القديمة من تكنولوجيا وإبداعات، أو ما كانت عليه الحضارة الإسلامية في بغداد من تطورات مشهودة، إنما هي كامنة في جوهر الإيديولوجيا»[٢].

ثانياً: إذا اعتبرنا التنمية ذلك النمو الصناعي وامتلاك التقنية الموجودة في الغرب، فلا بدّ هنا من النظر إلى رأي الإسلام في ذلك، وهل يؤيده؟

لقد ذهب البعض إلى القول بوجود تضاد بين الانتفاع بالإنتاج الصناعي وبين الدين، وأنّ وجود مظاهر الحضارة الغربية يستلزم نفي الدين والمذهب[٣]. مستدلين على ذلك بما شهده العالم من نمو صناعي، صاحبه ظهور مذاهب فكرية جديدة تحارب الدين.

تجدر الإشارة في تحليل هذا الراي إلى النقاط الثلاث التالية:

١ ـ إن الانتفاع من التقنية الصناعية ومحصولاتها وتحقيق النمو والتقدم في الحياة لا يتعارض ـ إطلاقاً ـ مع المفاهيم الدينية، وإن حاول

---

(١) خسروپناه، عبدالحسين، آسيب شناسي مبطوعات (معرفة مضار الصحافة): ٦، العدد ٢، الطبعة الأولى، مركز دراسات الحوزة العلمية ـ قم ١٣٨١ هـ. شمسي.

(٢) أُفق حوزة، السنة الثانية، العدد ٩، ٢٨ ارديبهشت ١٣٨٢هـ. شمسي.

(٣) محقق داماد، سيد جعفر، سكولاريزم ديني وسكولاريزم علمي، تقابل زندكي مدرن با اعتقادات سنتي (العلمانية الدينية والعلمانية العلمية، مواجهة الحياة المتطورة مع المعتقدات التقليدية)، مجلة (كزارش)، العدد ١٤١، ص ٥٠ و ٥١.

البعض فرض تلازم بين تحقيق الحداثة ـ المطلوبة التي لا مناص منها ـ وبين التخلي عن القيم الأخلاقية والدينية.

وعندما نراجع منظومة المفاهيم الإسلامية نجدها لا تعارض مبدأ الاستفادة من الوسائل المتطورة في الصناعة الحديثة، وأن بإمكان الإنسان المسلم أن ينتفع بعلوم وتجارب حضارات سائر الشعوب.

يقول الشهيد مطهري في معرض التوفيق بين استخدام المظاهر الغربية والثقافة الدينية:

«إنّ الإسلام لم يتعرض للشكل الظاهري للحياة المبنية على مستوى العلم البشري، ومن خلال وضع الأهداف ضمن أُطرها، وفسح المجال للتحكم بظاهرها وسبلها العلمية والفنية، تجنب أي نوع للتعارض السلبي مع الثقافة والحضارة، بل إنّه تبنّى الدور الأساس في التطور الحضاري من خلال دعوته لذلك، والتحفيز على تحصيل عناصر التنمية والحضارة من علم، وعمل، وتقوى، وإرادة قوية، وعزيمة ثابتة»[1].

إنّما المهم في القضية هو ما يؤول إلى تجريد الإنسان من معتقداته الدينية الأصيلة، ومعتقداته الفكرية، فعليه أن يعلم أنه وإلى جانب انتفاعه بالتقنية الصناعية ومواكبة التطور، قد خُلق من أجل هدف أسمى، لا تؤثر عليه مباهج ومظاهر الحياة أو تحرفه عن مسيره.

---

(١) **مطهري**، مرتضى، نظام حقوق زن در اسلام (نظام حقوق المرأة في الإسلام): ١٢٨، الطبعة الثالثة عشرة، منشورات صدرا ـ قم ١٣٦٨هـ. شمسي؛ ومطهري، مرتضى، إسلام ومقتضيات زمان (الإسلام ومقتضيات الزمان) ١: ٥٩، الطبعة الرابعة عشرة، منشورات صدرا ـ قم ١٣٧٧هـ. شمسي.

٢ ـ لم ينه النبي ﷺ المسلمين في صدر الإسلام عن الانتفاع بمنتوجات الدول غير الإسلامية، إنما كان يدعوهم إلى التعلم والتقدم الذي تسبب في نهضة المجتمع العربي، حتى وصل المسلمون إلى مرحلة الترجمة الشاملة لمختلف العلوم السائدة آنذاك، ثم أخذوا يحققون وينتجون فيها، فأسسوا حضارة الإسلام العظيمة، التي عاد علماء الغرب فيما بعد ليترجموا نصوصها التي باتت الموروث العلمي الوحيد للعالم بُعيد القرون الوسطى[١].

وقد كان لتلك الأفكار والعلوم المترجمة دور في التمهيد لولادة عصر النهضة والتنمية الثقافية والعلمية في أُوربا؛ فمن الواضح أنّ المسلمين قاموا بتشييد حضارتهم العظيمة المبتنية على تعاليم دينهم وأُسسه خلال مدة وجيزة؛ وسنتعرض في القسم القادم لعناصر التنمية في الإسلام بشكل مفصل.

٣ ـ إنّ زعمَ بعضهم بمدخلية استبعاد الدين في التطور الحاصل لدى الغرب، وإنه كان عنصراً مهماً في تحقيق الإنجازات العلمية والنصاعية ليس صحيحاً، وإنْ كان للكنيسة في فترة من الفترات موقف سلبي تجاه العلم والتحقيق خارج إطارها، لكن لا يمكن أن يُعمّم ذلك؛ ليستنتج منه ضرورة استبعاد الدين من أجل التنمية والتطور الصناعي، فقد شهدت الكنيسة نهاية القرن العاشر تقدماً ملحوظاً في العلم والمعرفة، وقد كان هناك العديد من المراكز العلمية والجامعات الأكاديمية التي تضم المئات من علماء تلك الفترة بالتحديد (القرون

---

(١) زيدان، جرجي، تاريخ الحضارة الإسلامية: ٣٩٥،ترجمة علي جواهر الكلام، نشر أمير كبير ـ طهران، ١٣٥٢ هـ . شمسي.

الوسطى). بالإضافة إلى ما استلهمته أُوربا من المصادر المترجمة عن كتب المسلمين، والتي كانت مستقاة من ثقافة دينية أيضاً، فمثّل ذلك الخطوة الأُولى نحو عصرها الحديث النامي[١].

ثم إنّ نفرتهم من الدين لم تكن نتيجة للإنجازات المتطورة، بل كانت وراء ذلك عوامل أخرى متعددة، من قبيل: إزدواجية التعامل لدى الحكام الجائرين بأُوربا، وإهمالهم للتطبيق السليم في مفاهيم الدين[٢]، والأداء السلبي للكنيسة تجاه المجتمع والناس، وهزالة الأفكار والمعتقدات الدينية، وتحريف التعاليم المسيحية، وربط بعض من الإنجازات العلمية بالدين من قبل آباء الكنيسة[٣]، وأخيراً نشوء الليبرالية في الغرب[٤]. وتتفرع من هذه العوامل الأساسية عوامل أُخرى سهيمة في ذلك.

يضاف إلى ذلك، إنّ العديد من علماء الغرب المعروفين الذين ساهموا في بناء الصروح العلمية والصناعية كانوا متدينين. ويقولون بوجود العلاقة بين الدين والعلم، أمثال: غاليلو، نيوتن، انشتاين، جون لوك، روبرت بويل الكيميائي وغيرهم[٥].

---

(١) راهنمائي، أحمد، مصدر سابق: ١٠٧.

(٢) مجموعة من الباحثين، مقالة ليبراليسم، أنديشه ها وتحول (نبذة عن المذهب التحرري ـ الأفكار والتحولات)، مجلة انديشه حوزة، السنة الثانية، العدد ٦، ١٣٧١هـ. شمسي، ص ٣٤.

(٣) فروغي، محمد علي، سير حكمت در أوربا (تاريخ الفلسفة في أُوربا) ١: ١٣١، الطبعة الثالثة، منشورات زوار طهران ١٣٧٢ هـ. شمسي.

(٤) ديورانت، ول، تاريخ تمدن (قصة الحضارة) ٥: ٤٠٦، عصر النهضة، ترجمة صفدر تقي زادة، وأبو طالب صاري.

(٥) استين والترتونس، دين ونكرش نوين (الدين رؤية جديدة): ١٣٢، ترجمة أحمد رضا جليلي، منشورات الحكمة ـ طهران ١٣٧٧هـ. شمسي؛ باربور، آيان، علم ودين (العلم

إن ما تتطلبه التنمية هو المناخ الثقافي للتنمية، وما يتناسب مع مساعي وحركة التنمية، ولا يعني ذلك كون هذا المحيط المساعد عليها أن يكون غير ديني، كما حصل في الغرب، فأنه أمر متعلق بأجواء أوربا آنذاك، لا أن يتحول إلى ضرورة منطقية كلية لمفهوم التنمية، فقد كان في التاريخ أُمم شيدت حضارات عظيمة وهي متدينة ومؤمنة بما وراء الطبيعة من أُمور.

وهذا النوع من التنمية هو الذي يتناغم مع مبتنيات الفكر والدين الإسلامي، وإن كان في تحديد مصداق التنمية بهذا نظر نشير إليه في الصفحات القادمة.

ثالثاً: يظهر من التعاريف التي مرّ ذكرها لمفهوم التنمية أنّ الغالب منها يركز على الجانب المادي خاصة، ويسعى إلى توفير احتياجات الإنسان في مجال حياته الدنيوية. وحتى أُولئك الذين قدموا خطوطاً عامة للتنمية، اكتفوا بدورهم بموضوع النمو والتقدم في مختلف المجالات من أجل نيل السعادة الدنيوية فقط.

بديهيٌ، أنّ هذه النظرة للتنمية نابعة من نظرة الغرب للإنسان والكون. لكن، هل يحقق هذا وحده السعادة الحقيقية للإنسان؟

من جهة اُخرى، ذكرنا سابقاً، أنّ التنمية الغربية أُسست على مبدأ المصلحية الفردية، وتكديس رؤوس الأموال، وطلب الدنيا وعبادتها، وهو أمر يتنافى مع العرف الأخلاقي والقيم السامية.

والدين)، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الثالثة، المركز الجامعي للنشر ـ طهران ١٣٧٤هـ. شمسي؛ مجموعة من الباحثين (أربعة علماء غربيين)، اثبات وجود خدا (إثبات وجود الله) (باهتمام جون كلوفرمرنسا)، ترجمة أحمد آرام وآخرين، الطبعة الأُولى، المنشورات العلمية والثقافية ١٣٧٤هـ. شمسي.

وحسب عالم الاجتماع الألماني (ماكس ويبر): لا يمكن تحقيق التنمية بعيداً عن هذه الشروط والمزايا الدينية والأخلاقية، التي تدعو الإنسان إلى حبّ الآخر، والاجتماع، والتضحية، ونبذ الدنيا.

أ ـ نقد الفكر المادي في التنمية:

تقدم الرأي في أنه لا منافات بين التطور الاقتصادي والتنمية مبدئياً، وبين الفكر الديني، لكنّ من جملة نقاط الضعف في ذلك، هي نظرة الفكر المادي الأُحادية البُعد، حيث إنّ ارتكاز التنمية الغربية على النزعة العلمانية، والإنسانية المطلقة، قد حصر وسائلها وعناصرها في بعد واحد هو البعد المادي، ممّا دعا علماء هذه التنمية ـ الذين نشأوا في الثقافات المادية ـ إلى تجاهل الجانب المعنوي للحياة الإنسانية كلياً أو جزئياً.

إنّ هذا الاتجاه من التفكير ذي الأُسس والنتائج الواهية، لا يمكن أن يحظى بتأييد الفكر الإسلامي؛ لأنّ نظرة الإسلام للإنسان لا تقتصر على وجوده المادي، ولا الكون مقتصر على الجانب المادي ومحدود به.

من هنا، لا بدّ للتنمية، وكل عملية أُخرى تهدف إلى تأمين الاحتياجات الواقعية للإنسان، وتحسين حياته وفكره، أن تحتوي على الاهتمام بالجوانب غير المادية للإنسان والكون.

فإذا كانت هناك نظرة شاملة للوجود، سيتسنى لنا ـ حينئذ ـ درك الماهية الحقيقية للإنسان، ومن خلالها يمكن أيضاً تحديد احتياجات جسم وروح الإنسان الواقعية، وذلك عندما تكتسب التنمية مفهوماً شاملاً، يضم جميع أبعاد حياة الإنسان ووجوده.

وليست التنمية الدنيوية هي غاية الأديان الإلهية من وجهة نظر الإسلام، إنما هي هدف مرحلي، أو وسيلة لنيل المكارم الأخلاقية، وتحقيق السعادة الحقيقية للإنسان، وتطبيق العدالة بنحو أكمل، وصولاً إلى المقام القريب من المنزلة الإلهية.

لقد أشارت آيات القرآن الكريم إلى ضرورة تأمين الاحتياجات المادية للإنسان، والتمتع بالنعم الإلهية[1]، فإنّ الله خلق الإنسان من الأرض؛ ليكون من أهل الإصلاح[2]، والإعمار[3]، وليتمتع بالطيبات ويشكر المُنعم الحق تعالى[4]؛ لتشمله في آخر المطاف الرحمة الإلهية[5].

إذن، هناك تلاحم شديد ـ حسب الفكر الديني ـ بين الدنيا والآخرة[6]، وإن كانت الغاية الأهم دينياً هي الآخرة؛ إلاّ أنّ صلاح الآخرة[7] متوقف على الاستفادة الصحيحة من العطايا المادية.

لقد أدت النظرة الأُحادية في التنمية الغربية إلى عواقب وخيمة، من قبيل: حب الدنيا والشهوات المفرط، والإسراف والتبذير، والتلوث البيئي، وضياع المعنويات، وانحلال النظام الأُسري، و... .

---

(١) مطهري، مرتضى، بيست كفتار (عشرون مقالة): ٢٤٢، الطبعة السادسة، منشورات صدرا ـ قم ١٣٦٩ هـ. شمسي.

(٢) سورة هود: ٦١.

(٣) سورة البقرة: ١٤٣.

(٤) سورة الأنفال: ٢٦.

(٥) سورة الاعراف: ٥٦.

(٦) جوادي آملي، عبدالله، نسبت دين ودنيا (علاقة الدين بالدنيا): ١٥٧، الطبعة الثانية، نشر الإسراء ـ قم ١٣٨١هـ. شمسي.

(٧) سورة البقرة: ٢٥٤، والنحل: ١٠٧.

ب ـ تحليل التعارض بين التنمية والقيم الأخلاقية:

لا بدّ هنا من الإشارة إلى العلاقة الوثيقة بين التنمية والثقافة والقيم السائدة فيها، من هنا تنبع الضرورة إلى الأخذ بنظر الاعتبار ـ مضافاً للعناصر الاقتصادية في التنمية ـ قيم ودوافع وطرق تفكير المجتمعات. حيث إنّ كل ما يصدر من الفرد نابع من أفكاره واعتقاداته، وقيم النظام الذي يحكمه، وعلى ذلك تكون التنمية الثقافية مقدمة على التنمية الاقتصادية.

لقد أكّد (غورو آلبورت) ـ من علماء النفس المعروفين بأمريكا ـ على النظام القيمي في صقل شخصية الإنسان وحياته، معتبراً إياه عاملاً في الوقاية من ظهور السلوك الشاذ، وسبباً في تربية العادات المتلزم بها[1].

تأسيساً على ذلك، يكون للقيم والمعتقدات في كل مجتمع[2]، والعالم بشكل عام، دور أساسي في تحديد وتوجيه سلوك الأفراد وحركة التنمية ومستواها. في حين يدعي (ماكس ويبر) وأمثاله أن التنمية لا تتحقق حتى يتحقق مناخ وظروف المجتمع الغربي!!

ونضيف في هذا الموضوع:

لا شك أن لكل تنمية مجموعة من التحولات الاجتماعية، وأنّ

---

(١) متوسلي، محمود، نكرش بر ديدكاه ها وسياست هاي توسعة اقتصادي (نظرة في توجهات وسياسات التنمية الاقتصادية): ٢٤١، الطبعة الأولى، منشورات وزارة الخارجية ـ طهران ١٣٧٢ هـ. شمسي.

(٢) سريع القلم، محمود، مصدر سابق: ٩٧، الطبعة الأولى، نشر السفير ـ طهران ١٣٦٩ هـ. شمسي.

انتقال المجتمعات من الحالة التقليدية إلى المتطورة، لا يتحقق بدون تلك التحولات.

فلا تنمية بدون تقدم، ولا تقدم بدون تكنولوجيا وصناعة، فهذه كلها تحولات وتنقّل من حال إلى أخرى، لكن يجب التنبّه هنا إلى أن غالبية تلك التحولات الثقافية هي من ثمرات (الحداثة)، وأنّ أكثر الانتقادات الموجهة للتنمية كانت تشير لتلك التحولات وليس للتنمية ذاتها، لكنّ علماء الاجتماع يقولون: لا يعني ذلك أنه لا مفر من تلك التحولات والنتائج السلبية.

من هنا، يعترف العلماء الغربيون أن التنمية التي شهدتها اليابان لا يصدق عليها تعريف التجدد والنموذج الغربي؛ لأنّ العديد من قيم اليابانيين التقليدية بقيت محفوظة[1].

إذن، حاصل ردود تلك الشبهات يخلّص فيما يلي:

١ ـ إنّ النمو والتكنولوجيا بحد ذاتها ليست من المفاسد، وإن كانت الحقيقة هي أنّ طبيعة الإنسان إذا لم تُسيطر عليها القيم المعنوية، قد تجرّه إلى عواقب وخيمة، ناشئة من الجشع والطمع، وحبّ السلطة، والأنا في الإنسان. ومن المسلم حينها أن تتحول التنمية إلى لعنة على المجتمع، لكن التنمية الحقيقية ليست هذه، بل هي نابعة من أُصول وأُسس متعالية، كالعلم، والتجديد، والاهتمام الجاد بجوانب الحياة، والالتزام بالعمل، والقانون والنظام، والمساهمة العامة في التخطيط، و...، وهذه كلها لا

---

(١) محمدي عراقي، محمود، مجموعة مقالات ندوة «التنمية وعلم الاجتماع»: ٤١٩ ـ ٤٢٩، الطبعة الأُولى، منشورات سمت ـ طهران ١٣٧٣هـ. شمسي.

تتعارض ذاتياً مع القيم الأخلاقية.

٢ ـ إنّ للتنمية مناخات ثقافية فكرية خاصة، بعض منها متوفر بشكل عرضي في سائر المجتمعات، والآخر منها تتفاوت نسبته من مجتمع إلى آخر، وقد يتطلب مجتمع ما أرضية مساعدة للتنمية، في حين لا يحتاجها مجتمع آخر، فكلٌ بحسبه. ومن الشروط والعوامل هي تلك التي قورنت بالتنمية الغربية، وهي ـ مسلماً ـ ليست من الشروط العامة للتنمية.

٣ ـ إنّ للتنمية الاقتصادية تأثيرات خاصة في مجال الثقافة، لكنها ليست إجبارية، إنما هي مسائل شكلية تتغير بتغير العوامل الثقافية والاجتماعية، فبالإمكان السيطرة على جوانبها السلبية من خلال ثقافة الإسلام الغنية، ويشهد على ذلك حضارات عظمى في التاريخ البشري قد بقيت محافظة على القيم الأخلاقية(١).

القسم الثالث

التنمية وعناصرها في نظر الإسلام

تقدم آنفاً أنه لا تعارض بين الإسلام والتنمية، بل إنه دعا في بداياته إلى توفير الأرضية اللازمة لنمو وتطور المسلمين، والجدير بالذكر نفي انحصار النموذج المناسب للتنمية بالنموذج الغربي(٢).

---

(١) خليليان، محمد جمال، فرهنكي اسلامي وتوسعة اقتصادي (الثقافية الإسلامية والتنمية الاقتصادية): ٢٩ ـ ٣٠، الطبعة الأولى، منشورات مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للدراسات والتحقيق ـ قم ١٣٨١هـ. شمسي.

(٢) لاتوشه، سيرج، مصدر سابق: ١٣٥.

وقد ذهب بعضهم ـ في معرض دراسة التنمية وعلل فشلها في دول مثل إيران ـ إلى أنّ النموذج الغربي هو السبيل الوحيد لإنجاح التنمية الأصيلة، وقد مر في الصفحات السابقة بيان أُحادية البعد في النموذج الغربي، وأنه يسلط الضوء على جوانب الحياة المادية فقط ممّا خلق إشكاليات عديدة.

من هنا يتضح مدى أهمية مفهوم التنمية الإسلامية وعناصرها، ويمكن تعريفها وفقاً للفكر الإسلامي بما يلي:

«التنمية: هي تلك العملية التي تُهيّئ الظروف المناسبة لتفعيل القابليات والاستعدادات المختلفة في الإنسان، كي يتسنى له من خلال الاستفادة السليمة من مختلف المصادر والثروات؛ لتأمين احتياجاته المختلفة ومتطلباته السامية والإنسانية، وبالنتيجة يسير أفراد المجتمع عبر هذه العملية نحو التكامل والهدف المنشود»[1].

ونلخص البحث في النقاط التالية:

أولاً: خصائص التنمية الإسلامية

١ ـ تُقدِّم التنمية الأرضية اللازمة لتفتّح الاستعداد لدى سائر أفراد المجتمع.

٢ ـ تؤمِّن هذه العملية المطالب المادية والمعنوية لدى الإنسان في عرض واحد.

٣ ـ إن التنمية عبارة عن عملية موجهة غايتها القصوى إيصال الإنسان لكماله المنشود.

---

(١) خليليان، محمد جمال، مصدر سابق: ٢٣.

٤ ـ تمتاز هذه التنمية بالتزامها بمنظومة فكرية من التعاليم الإسلامية تسعى لإحياء الحضارة الإسلامية.

ثانياً: عناصر التنمية في الإسلام

هناك العديد من التعاليم الإسلامية الرامية إلى ترشيد الحياة الدنيوية، وهدايتها نحو السعادة الحقيقية، فأبواب الفقه مليئة بأحكام الحياة اليومية للإنسان وإدارة أموره ـ وكما مرّ ـ فجميع تلك القوانين الدينية تركز على تلاحم الحياتين الدنيوية والأُخروية، وترفض الرهبانية واعتزال الدنيا بشكل مطلق[1].

ويمكن إضافة العناصر الآتية لما تقدم[2]:

١ ـ الاهتمام بالعلم والعقل والتفكير.

٢ ـ التأكيد على العمل والمثابرة وطلب الحلال من الرزق.

٣ ـ توخّي الدقة والاستقامة في أداء الأعمال ومراعاة النُّظُم.

٤ ـ الحرص على عزة النفس والرفعة، ورفض أشكال التبعية للغير.

٥ ـ الاهتمام بالعدالة الاجتماعية وتطبيقها.

القسم الرابع

ملابسات في بعض مفاهيم الثقافة الإسلامية

بقي أن نذكّر بوجود بعض المفاهيم الإسلامية التي يُتوهَّم منافاتها لمبدأ التنمية وأصولها وهي:

---

(١) جوادي آملي، عبدالله، مصدر سابق: ٢٢٦ وما بعدها.

(٢) جوادي آملي، عبدالله، انتظار بشر از دين (الدين وتوقعات البشرية): ٢١٠، الطبعة الأُولى، نشر الإسراء ـ قم ١٣٨٠ هـ. شمسي.

١ ـ الاعتقاد بالمعاد وذم التعلّق بالدنيا.

٢ ـ الاعتقاد بالقضاء والقدر والرضى الرباني.

٣ ـ الدعوة إلى الزهد والقناعة.

٤ ـ التوكل على الله وحتمية الرزق المقسوم.

فهذه المفاهيم وإن كانت في الظاهر توحي بالتقاعس الاقتصادي والاجتماعي، والتعارض مع أُسس التنمية، إلاّ أنه قد ثبت في محله أن لكل واحد منها مدلولاً خاصاً، لا يتنافى ومبدأ التنمية والتقدم الفردي أو الاجتماعي، ولا بدّ من مراجعتها في مظانّها من البحوث المختصة[1].



(١) كما تم الاعتماد على مجموعة مقالات ملتقى الإسلام والتنمية؛ ومقال تاريخ إسلام: علم وتوسعة (تاريخ الإسلام: العلم والتنمية): ٥٧، للدكتور غفوري؛ ومقال إسلام وتوسعة (الإسلام والتنمية): ٧٧، للسيد مرتضى أفقه.

الفكر الإنمائي عند الإمام علي عليه السلام

د. إبراهيم العسل

الفكر التنموي الإسلامي

من المؤكّد أن لكل أمة خصوصيتها وعقيدتها ونظرتها إلى الكون والإنسان والحياة، وأن شخصيتها التاريخية وأنظمتها الحضارية قد تشكّلت من خلال عمليات التفاعل والتراكم والتحدي والنهوض، وأنه من خلال الاستقراء التاريخي والتجارب الحديثة في المجتمعات الإسلامية نستطيع التأكيد بأن عملية العمارة التي تعني التنمية بمعناها الشامل لا يمكن أن تتحقق إلا من الداخل الإسلامي.

فالإسلام بوصفه نظام حياة لا يدانيه أي نظام وضعي، لأنه أفضلها وأكملها ولأن مصدره الخالق الحكيم العليم ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة/٣]، طُبّق خلال حقب من التاريخ، فكان تجربة رائدة من حيث النتائج والأبعاد، وثبت أنه نظام عالمي الفكر والمحتوى، وعلمي النظرة والتوجه.

لقد حظيت التنمية باهتمام كبير من المفكرين والفقهاء المسلمين الذين أكدوا أنها ليست عملية إنتاج فحسب، وإنما هي عملية كفاية في الإنتاج مصحوبة بعدالة في التوزيع، وأنها ليست عملية مادية فقط وإنما

هي عملية إنسانية تهدف إلى تنمية الفرد وتقدّمه في المجالين: الروحي والمادي.

لقد تبين لبعض المفكّرين المسلمين الذين انخرطوا في تيار الصراع القائم بين الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية أن العالم الإسلامي لن يجتاز مرحلة التخلّف ولن يبلغ عتبة التقدّم إلا باتباع المنهج الإسلامي الذي يحفظ هويته وثقافته ويجعل له وجوداً مستقلاً يحقّق به التوافق بين مفاهيم الإسلام وأهدافه الإنمائية وبين قيمه الإنسانية وأصالته وصلاحيته للأزمنة المعاصرة.

لقد سلك الفكر التنموي الإسلامي، خلال مسيرته الأولى، عدّة مسالك قدّم من خلالها نفسه وأخذ بيد المجتمع الإسلامي في طريق التقدّم والازدهار. كما أن إسهام المفكرين في إثراء الفكر بعامة والتنموي منه بخاصة لم ينقطع منذ عصر صدر الإسلام حتى اليوم، وتطوّرت هذه الإسهامات، من حيث أهميتها وعمقها، من مجرد الملاحظة البسيطة إلى النظرة العميقة إلى النظريات والقوانين العامة.

لقد كان الفكر الإسلامي بعامة، والتنموي بخاصّة، غزيراً في عطائه، أصيلاً في مضمونه، عميقاً في نظرته، نشأ في أحضان علوم القرآن والفقه وفي مؤلفات اقتصادية واجتماعية وتاريخية مستقلة أو متنوعة.

نهج البلاغة باكورة المؤلّفات التي عالجت قضية التنمية

وإن كتاب «نهج البلاغة» لأمير المؤمنين الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، المتضمن خطب سيد البلاغة ورائدها بعد رسول اللّه صلى الله عليه وآله وفارس ميادين الإيمان والأخلاق والشجاعة والعلم وحكمه ومواعظه. هذا الكتاب هو باكورة المؤلفات وأولى المصنفات الإسلامية التي عالجت

مشكلة الفقر والتخلّف، وقد رسم فيه الإمام لوُلاتِه المناهج الواضحة والشروط المحددة لتستقيم أمور الرعية وتتحقق عوامل التنمية، فكان لزاماً علينا أن نعطيه حقه من الدراسة وأن نستخرج منه ما يفيدنا في مجالات التنمية ومفاهيمها ودور الدولة في تطبيقها.

فإن كنا قد قصرنا فإن عذرنا أن فكر الإمام عليعليه السلام لا يمكن الإحاطة به فهو محجّة في الإسلام، ومرجع للخلفاء والصحابة والفقهاء حتى يومنا هذا.

تولّى الإمامُ علي بن أبي طالبعليه السلام أمرَ الخلافة، وتحمّل المسؤولية في أحرج الأوقات، فلم تستقر له الأوضاع، ولم تسنح له الفرصة ليطبّق نظراتِه الإنمائية العميقة على واقع الحياة، إذ شغلته الفتن، وصرفته الحروب عن تحقيق ما قصد إليه في خطبه وتوجيهاته وعهوده التي جمعها الشريف الرضي في كتاب «نهج البلاغة» والتي تضمنت ضمن ما تضّمنت فكراً إنمائياً يفوق النظريات الحديثة صدقاً وصحة.

من أهم القضايا التي تناولها الإمام عليعليه السلام، في «نهج البلاغة»، قضيّة التنمية (العمارة): مفهومها وأهدافها ووسائلها وكيفية تطبيقها ودور الدولة في تحقيقها، وقد ورد الحديث عنها في القرآن الكريم: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود/٦١].

أولاً: مفهوم التنمية (العمارة) وأهدافُها

جاء في مقدمة العهد الذي كتبه أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام لمالك بن الحارث الأشتر النخعي حين ولاّه مصر: «هذا ما أمر به عبداللّه عليّ أمير المؤمنين مالكَ بن الحارث الأشتر في عهده إليه

حين ولاه مصر. جباية خراجها، وجهادَ عدوّها، واستصلاحَ أهلها، وعِمارة بلادها»[1].

ففي هذا العهد تلخيص لوظائف الوالي الأربع والتي منها عمارة البلاد. وفي كتابه إلى محمد بن أبي بكر الذي ولاه مصر أيضاً، يصف له حالة المجتمع التي ينبغي أن تكون عليه في مصر وفي سائر بلاد الإسلام، حيث تتوافر لأفراد هذه المجتمعات ملذّات الدنيا المباحة ما كفاهم وأغناهم، ويتمتّعون بأعلى مستويات السكن والأكل واللباس، ووسائل المواصلات، وسائر أنواع الطيبات مع الالتزام بتقوى اللّه تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف/٣٢].

يؤكّد الإمام علي عليه السلام أنّ تقوى اللّه تعالى هي جماع كل خير، وهي دواء للقلوب، وشفاء لمرضى الأجساد، وصلاح لفساد الصدور حيث يقول: «لمن أخذ بالتقوى عُزبت عنه الشدائد بعد دنوّها، واحلولت له الأمور بعد مرارتها وانفرجت عنه الأمواج بعد تراكمها، وأسهلت له الصعاب بعد إنصابها وهطلت عليه الكرامة بعد قحوطها. وتحدّبت عليه الرحمة بعد نفورها، وتفجرت عليه النعمة بعد نضوبها، ووبلت عليه البركة بعد أرذاذها»[2].

---

(١) «نهج البلاغة، جمع الشريف أبو الحسن محمد الرضي وشرح الشيخ محمد عبده وتحقيق عبد العزيز سيد الأصل، الجزء الرابع، بيروت، مكتبة الأندلس، الطبعة الأولى (١٣٧٤هـ ١٩٥٤م)، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ٦٦ ٦٥.

يرى الإمام عليه السلام أن العمارة (التنمية) ليست مجرّد زيادة الإنتاج أو رفع الدخل القومي، أو مضاعفة متوسّط دخل الفرد، كما يرى ذلك أصحاب الفكر الحديث، وإنما تتطلّب التنمية إلى جانب ذلك عدالة توزيع الدخل ورفع مستوى الإستهلاك لجميع أفراد المجتمع، سواء منهم مَن لديه القدرة على تحقيق ذلك لنفسه، أم من يعجز عن ذلك، إذ على الدولة أن تقوم بتحقيق هذا المستوى للصنف العاجز من الناس.

ويرى أن النقص في مستوى الاستهلاك الذي يُصاب به فقير هو الوجه الآخر لشخصٍ متخم استخدم من متاع الدنيا فوق احتياجاته، وأنه «ما جاع فقير إلاَّ مما مُتّع غني»، وهو علامة على سوء توزيع السلطة الحاكمة لثمار التنمية على أفراد المجتمع، وغفلتها عن تطبيق العدالة الاجتماعية بما يتناسب مع العمل والبذل من ناحية، ومع الحاجة من ناحية أخرى طبقاً لمنهج الإسلام في التوزيع، ويقول في ذلك:

واعلم أنَّ الرعية طبقات لا يصلُح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها جنود اللّه، ومنها كتاب العامّة والخاصّة، ومنها قُضاة العدل، ومنها عمال الانصاف والرفق، ومنها أهل الجِزية والخَراج من أهل الذمّة ومُسْلمة الناس، ومنها التجار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكلّ قد سَمّى اللّهُ سهمَه ووضع على حده فريضة.. وفي اللّه لكلّ سعة، ولكُلّ على الوالي حقّ بقدْر ما يصلحه[1].

(١) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٧.

ثانياً: وسائل التنمية وكيفيّة تطبيقها

لقد رسم الإمام علي عليه السلام لولاته مناهج واضحة، وبيّن لهم شروطاً محدّدة، تستقيم أمور الرعية عند تطبيقها، وتتحقّق عوامل التنمية عند تنفيذها، ومن أهمها:

١- توفير التماسك الاجتماعي وتحقيق المشاركة الشعبيّة.

٢- إقرار الأمن والنظام.

٣- القيام بالنشاطات الحياتية.

١- توفير التماسك الاجتماعي وتحقيق المشاركة الشعبية

يعتبر الإمام علي عليه السلام أن إقامة العدل وتحقيق المساواة يؤديان إلى التماسك الاجتماعي بين المواطنين وإلى رضى الرعية وتعاونها في ما بينها وبين راعيها، وهذا شرط أساسي لبناء العمارة وبلوغ التنمية وتمكينها من الانطلاق، وإلا اضطربت الأمور وانتفت الاستقامة، وخَيّم التخلّف. يقول الإمام:

«وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعيّة، وحق الرعية على الوالي، فريضة فرضها اللّه سبحانه لكلٍ على كلٍ، فجعلها نظاماً لأُلفتهم، وعزاً لدينهم، فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا تصلُح الولاة إلا باستقامة الرعية، فإذا أدّت الرعية إلى الوالي حقّه، وأدى الوالي إليها حقّها، عزّ الحقُ بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على أذلالها السّنن، فصلح بذلك الزمان، وطُمع في بقاء الدولة، ويئست مطامع الأعداء. وإذا غلبت الرعيةُ واليها، أو أجحف الوالي برعيته؛ اختلفت هنالك الكلمة، وظهرت معالم الجور،

وكثُر الإدغال في الدين، وتُركت محاجّ السنن، فعُمل بالهوى، وعُطِّلت الأحكام وكثرت علل النفوس، فلا يستوحش لعظيم حق عُطل ولا لعظيم باطل فُعل فهنالك تَذلّ الأبرار، وتُعَزّ الأشرار، وتَعْظُم تبعات اللّه عند العباد[1].

لقد نصح الإمامُ ولاتَه بأن يكونوا، هم وخاصتهم ومن يلوذ بهم، وعامّة الناس سواء، فلا يستأثرون بشيء من المغانم والمكاسب، وأمَرَهم بالاختلاط بالناس والخروج إليهم، والتعرّف إلى حقائق أمورهم وعدم تركها إلى مقرّبين وبطانة تجعل من الحكم وسيلة لتحقيق المنافع، وتكوين مراكز قوى تستغل الحاكم لمصالحها ومآربها، وتوقع الظلم والقهر بالعباد. يقول الإمام:

«إنّ أفضل قُرّة عين الولاة استقامة العدل في البلاد، وظهور مودّة الرعيّة، وإنه لا تظهر مودتهم إلا بسلامة صدورهم، ولا تصح نصيحتهم إلا بحيطتهم على ولاة الأمور، وقلّة استثقال دولهم، وترك استبطاء انقطاع مدتهم، فافسح في آمالهم وواصل في حسن الثناء عليهم، وتعديد ما أبلى ذوو البلاء منهم، فإن كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهز الشّجاع وتحرض الناكل إن شاء اللّه، ثم اعرِف لكل امرىء منهم ما أبلى، ولا تضيعن بلاء امرىء إلى غيره»[2].

بهذه العدالة، وبإعطاء كل ذي حقّ حقّه، وإضافة الجهد إلى صاحبه، تستقيم الأمور، ويتحقق الرضى الشعبي عن سياسة الدولة،

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص ٩٤- ٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٨- ٢٩.

ويحرص أفراد الأمّة على دوام العهد الذي تنعم فيه بتلك الرعاية، وتتسع في ظله آمالهم ومشاركتهم بتحقيق عمارة البلاد وبلوغ التنمية.

لم يكتفِ الإمام بدعوة ولاته إلى توفير العدل لتحقيق التماسك الاجتماعي وحصول مشاركة أفراد الأمّة، بل أمرهم بتوضيح سياسة الحكم وتفسيرها وشرح أسباب بعض التصرّفات حتى لا يترك مجالٌ للشك وإثارة الريب والشّبهات، فتكون القناعة في الطاعة، والولاء عند الرعية وتقوى العزيمة والإرادة على محاسبة النفس عند الحكّام. يقول الإمامعليه السلام:

«وإن ظنّت بك الرعية حيفاً فاصحر(*) لهم بعذرك، واعدلْ عنك ظنونهم بإصحارك، فإن ذلك رياضة منك لنفسك ورفقاً برعيتك، وإعذاراً تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق»[1].

بمثل هذه السياسة: صراحة الحاكم ورعايته للمحكوم، وطاعة المحكوم وولائه للحاكم، تتحقّق الأخوّة، ويقوى الترابط الاجتماعي، وتقوم دعائم التنمية والتقدّم والإزدهار و «جميل الأثر في البلاد» كما سمّاها الإمام عليعليه السلام.

٢- إقرار الأمن والنظام

يعطي الإمامعليه السلام أهمية كبرى للأمن والنظام، فهما قوام الحكم وأمل الرعية، فإذا وجدا أمكن أن يتحقّق كل خير، وإن فُقدا فُقِد كل خير، وهما ضروريان لتحقيق العمارة والتنمية، يقول الإمام:

(*) أصحر: أظهر. الإصحار: الإظهار.

(١) نهج البلاغة، م.س، ج٤، ص ٤٢.

«ولا يكوننَّ المحسن والمُسيء عندك بمنزلة سواء فإن في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة، والزم كُلاً منهم ما ألزم نفسه»[1].

ينصح الإمام الولاة بتطبيق مبدأ الثواب والعقاب واعتماد حفظة الأمن أو «جنود اللّه» كما سمّاهم ليتمكّن من الضرب على يد كل خارج على النظام، وتحقيق الأمن داخل المجتمع. واعتبر الإمام أن حَفَظَة الأمن ومُقرّي النظام هم الحصون التي يتحصّن بها المجتمع، والدروع التي يحتمي بها، وهم الطريق المؤدّي إلى الأمن فيقول: «فالجنود بإذن اللّه حصون الرعية، وزيْن الولاة، وعز الدين، وسُبل الأمن وليس تقوم الرعية إلا بهم»[2].

إن الأمن يعدل الإطعام من الجوع إن لم يتفوّق عليه، كما جاء في القرآن الكريم ﴿ٱلَّذِيٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ﴾ [قريش/٤].

والنظام ضرورة لحفظ الحياة، واستمرار البقاء.

٣- القيام بالنشاطات الحياتيّة

يرى الإمام أن الجهود الماديّة المبذولة لتحقيق العمارة تساعد في قيام مجتمع على مستوى من الإشباع المادي المرتفع، وتسهم بالتالي في تأمين حاجاته الاجتماعية والروحيّة لذلك يتعيّن على كل فرد أن يحقّق ذاته في المجال الاقتصادي، وعلى الدولة أن تستجيب للآمال المتّسعة للأفراد، وتشجعهم على تحقيق النجاح في ميادين العمل والإنتاج التالية: الزراعة، الصناعة، التجارة والخدمات.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٦.

أ- الزراعة

كانت الزراعة في الماضي، وهي كذلك اليوم، عماد الاقتصاد ودعامته. والإنتاج الزراعي هو النصيب الأكبر للدولة من الخراج أو ما يُسمّى بالدخل القوميّ؛ لذلك طلب الإمام من الولاة أن يهتموا بالزراعة والغرس ويعطوها العناية التي تكفل لهذا القطاع صلاحيته وزيادة إنتاجيته امتثالاً لقول الرسول محمد(صلى اللّه عليه وآله وسلم): «من زرع زرعاً أو غرس غرساً فله أجر ما أصابت منه العوافي»[1].

فالإنتاج الزراعي، في رأي الإمام، هو القاعدة الأساسية لإنتاج المجتمع، وجميع القطاعات الأخرى تقوم عليه، وإن بناء غيره من القطاعات لا يجدي شيئاً إذا ترتّب عليه خرابه. يقول الإمام: «وتفقّد أمر الخراج بما يصلح أهله صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم، لأن الناس كلّهم عيال على الخراج وأهله[2].

دعا الإمام علي عليه السلام إلى استثمار القطاع الزراعي بتخفيف الأعباء عن كاهل المزارِع وتوسع الموارد التي يملكها المجتمع، والعمل على زيادة الإنتاج الذي يعود بالخير والمنفعة على الأفراد، وليس إلى تكديسها في خزائن الدولة وجيوب الحكّام، فيقول: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخَراج، لأن ذلك لا يُدرَك إلا بالعِمارة، ومن طلب الخَراج بغير عِمارة أخرب البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقمْ أمره إلا قليلا»[3]. ثم يضيف قائلاً:

---

(١) العافية والعافي كل طالب، رزق من إنسان أو بهيمة أو طائر.

(٢) نهج البلاغة، م.س، ج٤، ص ٣٣.

(٣) المصدر نفسه، م.س، ج٤، ص ٣٣.

«ولا يثقُلنّ عليك شيء خففت به المؤونة عنهم، فإنَّه ذُخر يعودون به عليك في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك»[1].

إنَّ هذا الذخر أو الإدّخار سوف يساعد الناس في تحسين أراضيهم، وتمويل الاستثمارات اللازمة لها، ويسند الدولة في أيامها العجاف الطارئة.

أما إذا تطلعت الدولة إلى جمْع المال بتحميل القطاع الزراعي ما يستنزف كل إمكاناته فلن يبقى بأيدي أهله، كما يقول الدكتور يوسف ابراهيم يوسف: «ما يمكنهم من بناء استثمارات جديدة به، فتتدهور قدراته (أي القطاع الزراعي) الإنتاجية، ويحدث به الخراب أي التخلّف الاقتصادي، وما يُعرَف اليوم بضعف إنتاجية هذا القطاع ستحدث بالمجتمع ملمّات ولن يجد المجتمع عندها في القطاع الزراعي كبير غناء، ولن يتمكّن المجتمع عندها من التغلّب على ما حَلّ به»[2].

ب- التجارة

إنَّ القطاع التجاري في فكر الإمام علي عليه السلام يقوم بدور أساسي في تحقيق التنمية الاقتصادية، حيث يُسرع بها أو يحدّها، ويلعب دوراً جوهرياً في تطور المجتمع وتقدّمه.

لقد أبدى الإمام اهتماماً بهذا القطاع، بالعاملين فيه داخلياً وخارجياً حيث يقول: «استوصِ بالتجار وذوي الصناعات، وأوصِ بهم خيراً: المقيم

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢) يوسف، يوسف ابراهيم، استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الإسلام، ص ١٦٨.

منهم والمضطرب بماله، والمترفّق بيده، فإنهم مواد المنافع، وأسباب المرافق وجلابها من المباعد والمطارح في برّك وبحرك وسهلك وجبالك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترئون عليها»[1].

فالتجارة تقوم بسدّ حاجات المجتمع ومتطلّباته، والقائمين بها هم مواد المنافع وأصلها وأسبابها. لذلك نجد الإمام يعطي أهمية بالغة لعملية تنظيم القطاع التجاري بما يكفل تمتّع المجتمع بخيراته، ووقايته من مضار انحراف القائمين به عن أداء مهمّتهم، وتجنب الأضرار التي يلحقونها بأهلهم من جراء الاحتكار أو الغش بالوزن، أو الزيادة في الأسعار. يقول الإمامعليه السلام: «تفقّد أمورهم بحضرتك، وفي حواشي بلادك، واعلم مع ذلك أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة، وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار فإن رسول اللهﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً: بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حُكرةً بعدَ نهيك إيّاه فنكّل به، وعاقب في غير إسراف»[2].

فإذا تأمّنت عناية الدولة للقطاع التجاري، ورعايتها للتجّار، ومنعت الاحتكار، وما يضر بالناس، وطبقت فكرة الثمن العادل، وضُبِطَت الموازين والمكاييل، وحصلت السماحة في معاملات البيع والشراء؛ فإن الإطمئنان سوف يصيب مجتمع المتّقين وسوف تترسّخ دعائم النهضة والازدهار.

---

(١) نهج البلاغة، م.س، ج٤، ص ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦- ٣٧.

ج- الصناعة

لقد لقيت الصناعة، برغم بدائيتها في عهد الإمامعليه السلام، عناية واهتماماً نظراً لما لمحه بفكره الثاقب من الدور الهام الذي تقوم به في تأمين الكفاية من السلع والخدمات، واعتبر الجنود وأهل الخراج والقضاة والكتّاب والعمال وسائر الموظفين لا قِوام لهم إلا بالتجارة والصناعة. يقول الإمام عليعليه السلام: «.. لا قوام لهم جَميعاً إلا بالتُجّار وذوي الصناعات، فيما يجتمعون عليه من مرافقهم، ويقيمونه من أسواقهم، ويكفونهم من الترفّق بأيديهم ما لا يبلغه رفق غيرهم»[1]، ويقولعليه السلام في موضع آخر: «ثم استوصِ بالتجار وذوي الصناعات وأوصِ بهم خيراً»[2].

إنَّ مبدأ التخصّص أو تقسيم العمل في الصناعات، كما يسمّونه حديثاً، هو من المبادىء التي اعتمدها الإمام في القطاع الصناعي، والذي يؤدي إلى مستوى عالٍ من الدقّة والجودة. يقول الدكتور يوسف ابراهيم يوسف: «إن الصناع يبلغون من الرفق بالشيء وصناعته درجة لا يبلغها غيرهم، وهذا راجع إلى تخصصهم بالطبع فهم يكفون المواطنين هذه المهمة، ويقدّمون لهم سلعاً وخدمات لا يستطيع غير الصانع أن يوفّرها لنفسه بالمستوى الذي يقدمه الصانع»[3].

د- الخدمات

يعتبر الإمام عليعليه السلام أن القُضاة والعمّال والكتّاب وغيرهم من

---

(١) المصدر نفسه، م.س، ص ٢٦- ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣) يوسف، يوسف ابراهيم، استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الإسلام، م.س، ص ١٧٤.

الموظفين المنتجين لمنتجات غير مادية يقومون بدور حيوي في تأمين الخدمات للناس على اختلافها، وتحقيق المنافع التي تشغل مكانة كبرى في سدّ حاجات مجتمع المتقين، وبلوغ العمارة والتنمية بشتى أنواعها، وقد أطلق عليهم وصف الصنف الثالث فقال: «لا قِوام لهذين الصنفين (الجنود وأهل الخراج) إلا بالصنف الثالث من القُضاة والعمّال والكتاب لما يحكمون من المعاقد»(*) ويجمعون من المنافع، ويؤتمنون عليه من خواص الأمور وعوامها»[1].

إلى جانب الأصناف الأربعة: (المزارعين، التجّار، الصناعيين والموظفين) الذين أوصى بهم الإمام خيراً، هناك طبقة أخرى من اليتامى، والمساكين، والعجزة، والمعاقين والمظلومين حظيت بمزيد رعاية الإمام وحسن اهتمامه، فهو القائل: «ثم اللّه اللّه في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزَمْنى(*) فإن في هذه الطبقة قانعاً(*) ومعتراً، واحفظ للّه ما استحفظك من حقه فيهم، واجعل لهم قِسما من بيت مالك، وقسما من غلات صوافي الإسلام في كل بلد... فلا تشخّص(*) همك عنهم، ولا تصعر(*) خدك لهم، وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه(*) العيون وتحقره الرجال...

(*) **المعاقد**: العقود في البيع والشراء.

(1) **نهج البلاغة**، م.س، ص ٢٦.

(*) **الزمنى**: المصاب بعاهة مانعة عن الاكتساب.

(*) **القانع**: السائل المعتر: الذي يتعرّض للعطاء من دون سؤال.

(*) **تشخص**: تصرف.

(*) **صعّر**: أمال وجهه تكبراً.

(*) **تقتحمه العيون**: تكره أن تنظر إليه احتقاراً.

وكلّ فاعذر إلى اللّه في تأدية حقه إليه وتعهد أهل اليتم، وذوي الرقة في السن ممن لا حيلة له ولا يَنْصَبُ للمسألة نفسه.. واجعل لذوي الحاجات(*) منك قسما تفرغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلساً عاماً فتتواضع فيه للّه الذي خلقك، وتُقعد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشُرَطِك حتى يكلمك مُكلّمُهم غير متتعتع(*).

إنّ نظرات الإمام عليعليه السلام في المنهج الإسلامي لتحقيق التنمية تتّصف بالعمق والصدق والعمومية، ويمكن تلخيصها بما يلي:

١- تحقيق التماسك الاجتماعي المترتّب على إقامة العدل وتحقيق المساواة بين المواطنين والمنعكس في شعور الناس بالرضا عن الحكم والمشاركة في عمليّات التنمية.

٢- توفير الأمن والنظام الذي يستمد جوهره وإمكانية تحقيقه في أمن كل إنسان على نفسه وممتلكاته وانفساح آماله وتطلعاته.

٣- العناية بشؤون القطاعات الرئيسة للإنتاج بإعانتها وتنظيمها، وتدعيم قطاع الخدمات في مختلف إدارات المجتمع، ورعاية الفقراء والعاجزين والمعوّقين والمظلومين.

ثالثاً: دور الدولة في تحقيق التنمية

إنّ الدولة الإسلامية التي هي في نظر الإمام خلافة عن صاحب الشرع في سياسة الدنيا بالدين، لها دور هام ألقاه الإسلام على عاتقها لتحقيق عمارة البلاد بتكوين مجتمع المتّقين الذي هو هدف التنمية وغايتها.

(*) ذوو الحاجات: المظلومون.

(*) التعتعة: التردد في الكلام.

يمكن التعرف إلى هذا الدور من خلال الأمور التالية:

١- مكانة التنمية في وظائف الدولة.

٢- سياسة التنمية الاقتصادية.

٣- إطار التنمية.

١- مكانة التنمية في وظائف الدولة

حدّد الإمامُ وظائفَ الدولة بأربع، وتمثّلت وظيفة تحقيق العمارة بالأساسية منها «جباية خراجها، وجهادَ عدوها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها»[1].

وهذا ما يقابله اليوم في التصنيف الوزاري: وزارة المالية، وزارة الدفاع، وزارتا العدل والشؤون الاجتماعية، ووزارة التنمية أو التخطيط.

لقد جرت العادة عند الرسول محمد(ص)، وعند الخلفاء (رضوان الله عليهم)، ومنهم الإمام علي(ع)، إسناد الوظائف الهامة إلى أشخاص أكفاء فكان قائد الجيش، وجابي الخراج، والقاضي أو كما يُطلَق عليهم في أيامنا الحاضرة: وزير الدفاع، وزير المالية، وزير العدل.

إنّ الإمام علي(ع)، إذ يذكر هذه الوظائف الأربع، يرى أن عمارة البلاد هي مهمّة مستقلّة، وأنها تمثّل جانباً جوهرياً من مهام الدولة، ولو أن الإمام عيّن شخصاً مستقلاً لهذه الوظيفة لسَبَق الفكر المعاصر كما يقول الدكتور يوسف: «.. لسبق بذلك كل تنظيم إنمائي حديث درج على تعيين مجلس أعلى لشؤون التنمية.. ولَسَبَق الفكر الحديث بأربعة عشر

(١) نهج البلاغة، م.س، ج٤، ص ٣٧- ٣٨.

قرناً من الزمان، وإن كان في فعله بذور لمثل هذا المجلس»[1].

إن مهمّة تحقيق عمارة البلاد أو التنمية لم تكن مجرّد تعداد للوظائف المطلوبة من الدولة بل هي دليل على عمق الفكر الإنمائي الإسلامي عند الإمامعليه السلام، ولذلك أمر الحاكم القيام بها وتنفيذها امتثالاً لقوله:

«هذا ما أمر به عبدالله عليّ أمير المؤمنين... جباية خراجها، وجهاد عدوها، واستصلاح أهلها وعمارة بلادها».

إنّ ترتيب عمارة البلاد في الدرجة الرابعة لا علاقة له بأهميتها، فربما تفوق كل الوظائف الباقية للدولة مكانةً وأهميةً، حيث يقول الإمامعليه السلام: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج»[2].

إنّ هذا يفيد أن وظيفة تحقيق العمارة أهم وأبلغ من وظيفة جباية الخراج كما يقول الدكتور يوسف يوسف: «فإذا علمنا أن جباية الخراج هي أولى الوظائف من حيث الذكر في ترتيب أمير المؤمنين للوظائف الأربع، علمنا أن الترتيب لا يعني منزلة كل وظيفة من الأخرى طالما أن العمارة، وهي الرابعة من حيث الذكر، أهم من جباية الخراج، وهي الأولى من حيث الذكر، وعلمنا كذلك أن وظيفة تحقيق العمارة ليست أقل الأربع أهمية»[3].

٢- سياسة التنمية الاقتصادية

إنّ المتمعّن في وصية الإمامعليه السلام لواليه مالك الأشتر يتلمس بذور

(١) نهج البلاغة، م.س، ج٤، ص ١٨.

(٢) يوسف، يوسف ابراهيم، استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الإسلام، م.س، ص ١٧٥.

(٣) نهج البلاغة، م.س، ج٤، ص ٣٣.

السياسة التنموية التي وضعها، والتي لم يستفض في شرحها، بل اكتفى بتحديد رؤوس الموضوعات وإبراز أمّهات الأفكار.

عندما يقول الإمام: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج» فإنه يعقد مفاضلة بين وظيفتين من وظائف الدولة، يفضل منهما العمارة ويوليها أهمية تفوق أهمية الجباية، دون إهمال الأخرى، وبذلك تتحقّق الوظيفتان معاً في الأمد الطّويل، إذ إن الخراج لا يدرك إلا بتحقيق العمارة ولو حَصَل العكس لن تدرك جباية ولن تتحقق تنمية «فمن طلب الخراج بدون عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد».

وعندما يقول الإمام: «ولا يثقلن عليك شيء خفّفت به المؤونة عليهم فإنه ذُخر يعودون به عليك في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك» فإنه يرى أن الأموال المجباة من قبل الدولة ستنفق على الاستهلاك، بينما الأموال المتروكة للأفراد في صورة مدخرات سوف تنفق على الاستثمار، فما يساعد على توجيه نسبة كبيرة من الدخل القومي لتحقيق التنمية والعمارة.

يفضّل الإمامعليه السلام ترك مهمة الادّخار التي هي دعامة الاستثمار للأفراد أي للقطاع الخاص لأنهم، كما يقول الدكتور يوسف يوسف. «أقدر في نظره على توجيه هذه المدّخرات إلى الاستثمارات الأكثر إنتاجية وخاصّة في ظروف عصره عندما كانت الاستثمارات تتمثّل في إضافات قليلة على الموارد الإنتاجية في شكل تحسين آلة، أو شق قناة، أو إضافة إلى ثروة حيوانية»[1].

إنّ هذا لا يعني أن الإمام دعا إلى منع الجباية من الناس، بل إنه أمر

---

(١) يوسف، يوسف ابراهيم، استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الإسلام، م.س، ص ١٧٦.

بتحقيقها قدر الإمكان، بحيث لا يجبى منهم إلا القدر الضروري اللازم لتسيير إدارة البلاد، أو ما يفيض عن حاجتهم، وأن تدرك الدولة أن ما تتركه من جباية إنما يتحول في أيدي المواطنين إلى مدخرات تساعد في نظر الدكتور يوسف على «استغلال القدرات الغريزية والملكات النفسية الكامنة لدى الفرد في محافظته على ماله الخاص والعمل على تنميته بصورة أفضل من اهتمام مدير القطاع العام بأمواله[1]، والتي ستتحول إلى استثمارات تنتج أثرها في تحسين نطاق الملكية الخاصة ومن ثم عمارة البلاد وتزيين الولاية.

وعندما يتحدّث الإمام عليه السلام عن مآل الأموال التي تتركها الدولة في صورة تخفيف الجباية عن الأفراد، ويقرّر أنه ذخر يعودون به على الوالي في عمارة البلاد وتزيين الولاية، فإنه مدرك أن هذا السلوك بغرس الشعور والعزيمة لدى كل فرد ببذل الوسع والجهد في تحقيق التنمية التي لا تقتصر على سد الحاجات الموضوعية فقط، بل تتضمن أيضاً إشباع الحاجات النفسية والذوقية والأدبية والجمالية، أي اعتماد سياسة إنمائية شاملة تأخذ بيد القطاعات جميعها إلى معارج التقدّم والإزدهار.

٣- إطار التنمية

إنّ القيام بالتنمية وتحقيق العمارة هو واجب ديني ألقته الشريعة الإسلامية على عاتق الدولة، وجعلته أمراً لابد من توفيره للرعية، وإن الخروج عن هذا الإطار يحبط كل محاولاتها وجهودها.

فعندما أوكلت الدولة أمر المواطنين إلى الوُلاة، حمّلتهم مسؤولية

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٩.

الحدب عليهم ورعايتهم، وفرضت عليهم حمايتهم والمحافظة عليهم امتثالاً لقول الرسول محمد ﷺ: «كلكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيته»[1].

إنّ الشريعة الإسلامية، القائمة على كتاب اللّه، تعالى، وسنّة نبيّه محمّد ﷺ، التي لا يضل من تمسك بها، هي الإطار الذي وضعه الإمام لتمارس الدولة من خلاله جهودها الإنمائية بشتى الوسائل المادية والأدبية، والذي رسمه أمير المؤمنين الإمام عليه السلام في نصائحه وعهوده إلى ولاته حيث أمرهم بتقوى اللّه واتباع طاعته إتباع ما أمر به في كتابه من فرائضه وسننه، التي لا يسعد أحد إلا باتباعها ولا يشقى إلا مع جحودها وإضاعتها. كما أمر الرعية بطاعة أولي الأمر الشّرعيين، ورد المنازعات إلى اللّه وإلى الرسول حيث يقول: «وأُردد إلى اللّه ورسوله ما يضلوك من الخطوب ويشتتُ عليك من الأمور فقد قال تعالى لقوم أحب إرشادهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء/٥٩]» فالرد إلى اللّه: الأخذ بمحكم كتابه: والرد إلى الرسول الأخذ بسنّته الجامعة غير المفرّقة[2].

* * *

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٠.

(٢) نهج البلاغة م.س، ص ٣٠ ٢٩.

الإنسان الاقتصادي
نقد النَّظريّة الرأسماليَّة

السيّد رضا الحسيني

تمهيد

تعتمد نظريّة «التنمية» الاقتصاديّة، في التّعاليم اللّيبراليّة ـ الرأسماليّة، على نوع من النَّزعة الحيوانية المُفرطة المتضمّنة نظرة احتقار للإنسان. فالإنسان الاقتصاديّ، في المذهب الرأسمالي الليبراليّ، خاضع لإطار القوانين الطبيعيّة. ومن الأصول الموضوعيّة للتنمية الغربية، تبعيّة السلوك الإنساني للمصلحة الشخصية، ومحوريّة الذات في تتبُّع المصالح الشخصية بأيٍّ ثمن كان، والفصل بين الأخلاق والاقتصاد. وهذه الأصول هي السبب في التقدّم الرتبي والقيمي لها على العدالة.

نسعى، في هذه الدراسة إلى نقد النّظرية الرأسمالية للتّنمية في مجال «الإنسان الاقتصادي»، ونقد حاكميّة القوانين الطبيعيّة على السلوكيات الإنسانية، ونقد تفسير السلوك الإنساني على أساس التبعية للمصلحة الشخصيّة، إضافة إلى نقد الفرضيّة الليبراليّة في مجال الارتباط بين المصالح الفرديّة والمجتمع، ونقد الأطروحة المادية في شأن الفصل بين الأخلاق والاقتصاد، وهي من الأركان الرئيسية في التنمية الغربية.

إنّ كلّ مذهب اقتصادي يقوم على أساس مجموعة من النظريّات

التي ترتبط بالفرد والمجتمع الإنساني. فالأسئلة الآتية: ما هي حقيقة الوجود الإنساني؟ ما هو الهدف من الحياة؟ ما هي القوانين الحاكمة على السلوك الإنساني؟ ما هي العلاقة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع؟ تشكّل أسئلة رئيسيّة، وتقديم إجابات لها يشكل الإطار الأساسي لأي مذهب اقتصادي.

إنّ الذي يحدّد طريقة عمل أي مذهب اقتصادي، في مجال تعامله مع الظواهر والسلوكيّات الاقتصاديّة، هو نوع الانتربولوجيا التي يتبنّاها، والأحكام والنظريّات التي تقدّم في هذا المجال هي سبب ولادة أيّ مذهب اقتصادي.

من هذا المنطلق، فإنّ المذهب الاقتصادي الرأسماليّ، وعلم الاقتصاد المعروف في الجامعات العالمية الذي يتّجه غالباً للتنظير للتنمية التي تعتمد على أسس ليبراليّة ـ رأسماليّة، هما رهن، في بداية نشأتهما، لبعض المعتقدات والأفكار في المجالات المذكورة. وسوف نسعى في هذه المقالة إلى دراسة بعض هذه الأسس الرئيسية للقواعد الاقتصادية الرأسمالية ونقدها. تدفعنا إلى ذلك الأمور الآتية:

١ـ إنّ هذه المعتقدات هي بمنزلة العلّة لقيام "علم الاقتصاد المعروف"، والتعرّف إليها وتقييمها لهما أهميّة واسعة في الاطلاع على حقيقة علم الاقتصاد الفعلي والتعاليم السائدة في العالم عن التنمية.

٢ـ على الرغم من التغيير التدريجي الذي تعرّضت له هذه النظريّات، فإنّها لا تزال تمثّل الركن الأساسي للاقتصاد الرأسمالي.

٣ـ لا نزال نجد، حتّى الآن، أن بعض علماء الاقتصاد، من طبقة

المؤسسين أمثال فريدمان (١٩١٢ـ ٢٠٠٦)، وبعض علماء اقتصاد مدرسة شيكاغو وفرجينيا، يدعون إلى العودة إلى الليبراليّة الكلاسيكيّة وزوال الدولة المهيمنة[1].

٤ـ إنّ بعض الباحثين الإيرانيين لا يزال يتّخذ موقف المدافع عن نظريّات علماء الاقتصاد الليبراليين في القرن التاسع عشر، ويسعى إلى التّرويج لما يتبنّونه من أفكار.

لا شكّ في أنّ آراء مؤسّسي الاقتصاد الرأسماليّ ليست موحّدة في جميع المجالات. فبين الطبيعيين (الفيزيوقراطيين) والكلاسيكيين، وكذلك بين الكلاسيكيين المتفائلين والكلاسكيين المتشائمين، نوعٌ من الاختلاف في الرأي. ولكن ما سوف نسعى إلى دراسته هنا هو الأفكار التي تحكم غالب النظريّات الرأسماليّة. وسوف نسعى أولا، إلى تقديم نظرة إلى الأفكار الأساسيّة في الاقتصاد الرأسماليّ كالانتربولوجيا؛ وذلك اعتمادا على أقوال أصحاب هذه الأفكار، ثم نقوم في القسم الثاني واعتمادا على منهج التحليل العقليّ والمنطقيّ بنقد هذه الأفكار وتمحيصها.

١ـ حاكميّة القوانين الطبيعيّة على السلوك الإنساني

بعد النهضة الصناعيّة في أوربا وما شهدته تلك القارّة من تطوّر في علم الفيزياء، وإخفاق التعاليم الكنسيّة، وظهور المذهب الطبيعي (deism)

---

(١) محمدعلى كاتوزيان، آدام اسميت وثروت ملل، الطبعة الأولى، شركت سهامى كتابهاى جيبى، ص ٧٤. راجع، لازوزى، ژوزف، مكتبهاى اقتصادى، نقله إلى الفارسية، جهانگير افكارى، الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ. ش، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ص ١٣٥.

(الإله الطبيعي) في الفلسفة، بدأ حديث الطبيعيين عن الحاكميّة المطلقة للقوانين الطبيعيّة على السلوك الإنساني، وقاموا بنفي أي دور للإرادة والاختيار الإنسانيين. فقد تصورً هؤلاء أنَّ المجتمع الإنساني عبارة عن آلة كبيرة تديرها مجموعة من القوانين الطبيعية، والتزموا القول بأنّ أفضل قانون لتنظيم العلاقات الإجتماعية يتمثًل في قانون الطبيعة.

واشتهرت مقولتهم «يكفي إداركها حتى نتبعها»[1]، وذلك انطلاقاً من قيامهم بتشبيه المجتمع الإنسانيّ بالموجود الحيّ الخاضع للقوانين الطبيعية. وللدكتور «كند» دراسات في مسار الدورة الدموية في جسم الإنسان، يرى فيها أنّ الثروة في المجتمع تسير في نحوٍ شبيه بذلك، ويرى أنّ الاقتصاد الاجتماعيّ هو كالعلم الفيزيولوجي. ويرى الطبيعيون أنّ النظام الطبيعي يتجلّى في عظمة القوانين الهندسية التي يمتلكها، وفي صفتيه البارزتين، أي الشمولية واللاتغيير.

أمّا الميول النفسانيّة الموجودة، في كلّ فرد من أفراد هذا الإنسان، والتي أطلق عليها لاحقا أصل البحث عن اللذة، والتي شكّلت أساسا في مذهب الكلاسكيين الجدد، فيقوم الدكتور «كند» بتفسيرها آنذاك كما يأتي: «الوصول الى الحد الأعلى من الفائدة عن طريق الاعتماد على الحد الأدنى من التكاليف هو حد الكمال في النظام الاقتصادي»، وكذلك الحال في النظام الطبيعيّ في المجتمع. فعندما يقوم أيّ شخص بمثل هذا الأمر، فإن ذلك، وبدل أن يؤدّي إلى وقوع الخلل في النظام، فإنه سوف يؤدّي إلى استقراره على أفضل وجه.

---

(١) شارل ژيد وشارل ژيست، تاريخ عقايد اقتصادي، نقله إلى الفارسية، دكتركريم سنجابى، الطبعة الثالثة، ١٣٧٠، دانشگاه تهران، ص٢.

من ذاتيّات هذا النظام أنّ المصلحة الشخصية لا تنفصل عن المصالح العامّة. وفي هذا الفرض، فإنّ العالم يسير بنفسه، ويميل للتمتّع والوصول إلى مصالحه داخل المجتمع، وهذا يؤدّي إلى قيام حركة تشكّل نزوعاً دائماً نحو أفضل الممكن. وبناء عليه، ليس علينا سوى أن «ندعه يعمل»[1].

لقد بذلت جهود كثيرة، بعد الطبيعيين، من أجل تفسير النظام الطبيعي الحاكم على السلوك الإنسانيّ، وأهمّ هذه الجهود كانت في نشر كتاب آدم سميث تحت عنوان **«بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها»** عام (١٧٧٦).

يرى سميث أنّ القانون الطبيعي الذي سعى الطبيعيون إلى جعله حاكما أصبح الآن قائما ومطبّقا. ويَرجع السبب، في الانتشار الواسع والسريع لكتاب آدم سميث، إلى ما تضمّنه من النماذج الحيّة لواقع ذلك العصر، وإلى أسلوب تدوينه، وأهمٌّ من هذا كلّه إلى كونه قد لبّى حاجات المجتمع الرأسمالي. فإنّ القواعد التي كشف عنها شكّلت القواعد الأوليّة لبناء الاقتصاد الجديد، ولا تزال حتّى الآن هي الأسس الرئيسية التي يُبنى عليها الاقتصاد الرأسمالي.

٢ـ تبعيّة السلوك الإنساني للمصلحة الشخصيّة

تبنّى آدم سميث، في كتابه المعروف **«نظريّة العواطف الأخلاقية»** وقبل أن يقوم بنشر كتابه **«ثروة الأمم»** القول بأنّ حسّ المواساة هو من أهمّ الأسباب التي تؤدّي إلى حفظ النّظام الاجتماعي والمصالح العامّة.

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ص ١٠-١٨.

ويرى، في كتابه ذاك، أنّ روح المواساة وحبّ النوع مراقب محايد يقوم بتوجيه النشاط المشتّت للأفراد بما يصبُّ في مصلحة النظام الاجتماعيّ. ولكنّه، بعد أن اطلع في رحلته التي قام بها إلى فرنسا على عقائد الطبيعيين، قام، في أشهر كتبه، «ثروة الأمم» بالعدول عن هذا الرأي، إذ تبنّى فيه استبدال روح المواساة بحبّ الذات والسعي للوصول إلى المصالح الشخصيّة. وقد اختلف الباحثون في توصيف العلاقة بين عقيدتي سميث الأولى والثانية فمنهم من رأى أنّها علاقة تضاد ومنهم من رأى أنّها انسجام. فجماعة، كبعض الباحثين الاقتصاديين الألمان رأوا أنّ هاتين العقيدتين تحكمهما علاقة تضاد، وعدّوا ذلك دليلاً على عدم وجود انسجام فكري لدى سميث. وفي المقابل ذهب جماعة إلى تسويغ ذلك بأنّ سميث لم يتخلَّ عن دافع حس المواساة في كتاب «ثروة الأمم»، ولكنه رأى أنّه لا يكون ممكنا إلا في ظلّ دافع تتبّع المصلحة الشخصيّة، وبهذا سعى هؤلاء إلى إيجاد نوع من الانسجام بين معتقدات سميث في كتابيه. على أنّ ما شكّل اتّجاهاً سائداً في الاقتصاد هو رأي سميث في كتابه «ثروة الأمم». لذا سوف نقوم بمعالجة أفكاره الواردة في هذا الكتاب.

للمصالح الشخصيّة الخاصة دور رئيسي في القانون الطبيعيّ الذي اكتشفه الطبيعيون. ويرى سميث أيضاً، أنّ دافع حبّ الذات والمصلحة الشخصيّة هما قاعدة عامّة تشمل العالم كله، وتحكم أي نشاط اقتصاديّ للإنسان. فالإنسان يبحث دائماً عن مصلحته الشخصيّة، وميله إلى الرفاهيّة الماديّة هو سبب القوّة التي يعيشها في داخله طوال حياته. ويؤكّد، بشكلٍ مبالغٍ فيه، دافع عبادة الذات والحرص على المصالح الشخصيّة، فيجعل

المنشأ في أمورٍ، مثل حبّ النوع وحسّ المواساة مع الآخرين بـل وحتّـى في مسألة إنقاذ الغريق، في الإحساس بحبّ الـذات. ولـذا يـرى أنّ مـن يبادر لإنقاذ غيره من الغرق، فيوقع نفسه في الخطر، لا يكون دافعه لذلك إنقاذ روح الآخر، كأصل أخلاقي، بل لأنّه يحذر من أن يـتهم بالخـسّة أو بعدم الشعور مع الآخرين. «ولذا فإنّ نفعاً مباشـراً يعـود إليـه مـن قيامـه بذلك، أو أنّـه ينتظـر ممّـن ينقـذه أن يـسدد لـه خدمـة أخـرى مـشابهة لذلك»[1].

ويرى سميث أنّ العمل للصالح العام هو صورة ظاهريّة لا واقع لها، ولذا يدّعي «أنّه لم ير أحداً ممّن يـدّعي العمـل للـصالح العـام، ويتـاجر بذلك، مثل هذا، وليست عادة التجار على ذلك، ولو أنها كانت كذلك في مورد ما، فإنّ بإمكانك أن تغيّر ذلك بكلمات بسيطة»[2].

أمّا جيرمي بنتـام (١٧٤٨ــ ١٨٣٢)، الـذي شـكّلت آراؤه فـي علـم الأخلاق أساسا للمذهب الليبراليّ ـ الرأسماليّ، فله عقيدة مشابهة لعقيـدة سميث، فهو يقول: «وظيفتنا واحدة فقط، وهي البحث عن أقصى سـعادة ممكنة، ومسألة سلوك الإنسان هي فقط في تحديـد الأشـياء التـي تكـون أكثر سعادة للإنسان»[3].

لقد كان لما يراه كلٌّ من سميث وبنتام أكبر الأثـر فـي قيـام نظريّـة

---

(١) و. ت. جونز، خداوندان انديـشه سياسـى، نقلـه إلـى الفارسـية، علـى رامـين، مؤسـسه انتشارات اميركبير، تهران ١٣٦٢، ج٢، ص ٢٧٨.

(٢) جون رابينسون، فلسفه اقتصادى، نقله إلى الفارسـية، بايزيـد مردوخـى، الطبعـة الثانيـة، شركت سهامى كتابهاى جيبى ١٣٥٨، ص ١١.

(٣) محمدعلى كاتوزيان، مصدر سابق، ص ١٧٦.

التُّنمية الليبراليّة ونظريّات الاقتصاد الجديد، ولا تزال الكثير من القواعد الأساسية في الاقتصاد الكلاسيكي الجديد، كقاعدة «السعي للحد الأكثر المطلوب»، في سلوك المستهلك، و«الحد الأكثر من الربح» في سلوك المنتِج، تقوم على أساس هذه العقيدة.

٣ ـ العقليّة الحسابيّة في تتبُّع الإنسان لمصالحه الشخصيّة (العقل الآلي)

إنّ انحصار الدوافع، لدى الشخص، بحبِّ الذات والسعي وراء المصالح، وتضييق دائرة المصالح الشخصية وحصرها بالدَّخل والثروة تجعل الفرد قادراً على ملاءمة سلوكه مع مقدار الربح والخسارة على المستوى الفرديّ، وعلى أنّ يختار من بين الأعمال ما يكون أكثر نفعا له.

ويعرّف المذهب الرأسمالي الإنسان بأنّه المخلوق الذي يتحرّك بتحريك النفس لأجل كسب اللذة وجلب المنفعة، واعتماداً منه على عقله الحسابي، يختار أفضل الطرق الموصلة له إلى النجاح الاقتصاديّ، أي في جمع الثروة، سواء كانت على شكل نقد أم بضاعة. وبهذا، فإنّ المعيار الوحيد والمنطق الفريد المتّبع من كافّة الناس في اختيارهم لأمر ما أو ما يتّخذونه من قرار في شأن ما، هو هذا المنطق، ولذا يُطلق عليه اصطلاحاً «السلوك العقلاني». ونظرا لكون المتَّبع في تحديد الهدف ونوع العمل الذي لا بدّ من القيام به في هذا السلوك هو الميول النفسية، ولكون دور العقل محصورا بتقديم أفضل السبل للوصول إلى أعلى حد ممكن من اللذة والمصلحة الشخصيّة، أطلق على هذه العقلانيّة تسمية «العقلانيّة الآلية».

ويتحدّث توماس هابز عن تعقّل الإنسان والروح الحسابيّة لديه، فيقول:

«لا يمكن لشيء غير المصلحة الشخصيّة أن تكون سببا للسلوك الإنسانيّ، وحتّى لو أرشد العقل والمنطق الإنسان إلى خسّة هذه الأعمال ودناءتها، وحتّى لو أدرك الإنسان أن أفضل سبيل له للوصول إلى مصالحه الشخصيّة هو بالتعاون مع بني جنسه. فإنّ ذلك لن يكون له أثره عليه، لأنّ عقل الإنسان، في النهاية، عبد وخادم لشهواته. ولمّا كان عقل الإنسان أسيراً لشهواته، فإن دوره فقط هو البحث عن الأسباب التي توصل إلى إشباع شهواته، وتسخيرها لخدمته»[1].

٤ ـ تطبيق المصالح العامة على المصالح الفردية

إنّ من خصوصيّات الحياة الإنسانيّة تلك الطبيعة الاجتماعيّة لحياة البشر، وحالة التأثير والتأثّر القائمة بين الفرد والمجتمع التي لا يمكن إنكارها. لقد أدّت ضرورة هذه العلاقة إلى أن يقع الاتّفاق بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع على أنّ سعادة الفرد ليست ممكنة خارج المجتمع. ويذكر جان روبنسون، في كتابه «الفلسفة الاقتصادية»:

«عندما جهّزت الطبيعة الإنسان للمجتمع، فقد جهّزته بالميل إلى ما يكون موجبا لسرور بني جنسه، والاجتناب ذاتا عن أذيّتهم، فقد علّمته الطبيعة أن يشعر باللذة عندما يُدخل السرور على بني جنسه، وأن يشعر بالألم عند ألمهم. فإنّه يُسرّ بموافقة بني جنسه له، كما يتأذّى من اختلافهم معه»[2].

إنّ هذا التأثير المتبادل بين الفرد والمجتمع، لا ينحصر

---

(١) باقر قديرى أصلى، سير انديشه اقتصادى، الطبعة الثامنة، جامعة تهران، ص ٥٧.

(٢) محمدعلى كاتوزيان، مصدر سابق، ص ١٨٠.

بالإحساسات، بل يصل الإنسان من خلاله، في حياته العامّة، إلى الكثير من المنافع. ولذا، رأى آدم سميث اعتمادا على هذا الامر أنّ نظام المجتمع قام بتوزيع العمل على أساس هذا الأمر. ويرى أنّ الإنسان في المجتمع الحضاري، يحتاج، في كلّ لحظة، إلى التعاون من قبل الكثير من الخلق، مع أنّ عمره كلّه لا يكفيه لكي يحصل على بعض الصداقات المحدودة. ومتى وصل الفرد من الحيوان، في كافّة أنواعه تقريباً، إلى سن البلوغ استقلّ، ويستغني عن الارتباط بالآخرين، ولكنّه بحاجة دائما إلى أمثاله من نوعه»[1].

نعم، يرى سميث أنّ هذا التعاون موجود في المجتمع بشكل فطريّ، ويذكر لذلك نماذج متعدّدة. والتمثيل لذلك بمصنع الدبابيس: «واحد من العمال يسحب السلك، وآخر يعدله، وثالث يقطعه، ورابع يسنّه، وخامس يشحذه...» في بيان فوائد تقسيم العمل، وفوائد التعاون أمر معروف ومشهور.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ القضية الرئيسيّة في الحياة الاجتماعيّة تتمثّل في التوفيق بين الميول والمصالح المتنوّعة للأفراد، ووضعها في إطار نظام اجتماعيّ. ولا يزال الإنسان، منذ أن بدأت الحياة الاجتماعيّة على هذه الأرض، يواجه هذه المعضلة، والدول والأخلاق والقيم الدينيّة هي التي كانت تقوم بأداء هذا الدور، وما كانت تتبنّاه على مستوى علم النفس هو أنّ للإنسان دوافع مختلفة. وبين بعض هذه الميول الفرديّة التي يطلق عليها تسمية الرذائل الأخلاقيّة وبين المصالح الاجتماعيّة نوع من

---

(١) محمدحسن مشرف جوادى، نگرشى بر الگوى مصرف در جوامع اسلامى، رسالة تخرج، دانشگاه تربيت مدرس، ص٦.

التضارب. ويرى برنارد ماندفيل Bernard de MANDEVILLE، في كتابه المعروف «خرافة النحل»، أنّ الرذائل الأخلاقيّة قد تكون مفيدة للمجتمع! ولكنّه لم يتمكن من الإجابة عن أنها إذا كانت واقعاً ذات نفع للمجتمع ولمصلحته فلماذا أطلق عليها اسم الرذيلة؟ ويسجّل آدم سميث ملاحظته على ماندفيل منتقدا إياه في هذه النقطة بالذات، فيقول :

«المصالح الشخصيّة هي المحرّك ـ ولا عيب في ذلك ـ للنشاط الإنسانيّ، وهي السبب في رفاهيّة المجتمع»[1].

ويعمد، من خلال تقديمه بعض الأمثلة، إلى بيان كيف أنّ الأفراد، ومن خلال سعيهم للوصول إلى مصالحهم الشخصيّة، يقومون، وبشكل غير إراديّ، ومن دون قصد بتحريك عجلة المجتمع، ويزيدون من رفاهيته :

«الأنانية الفرديّة، حبّ المال، الزعامة تؤثّر في حبّ الإنسان لنوعه، وتسوقه اليد الخفيّة في العقل إلى ما لا يكون مقصودا له، وهو تنمية الرفاهيّة الاجتماعيّة»[2].

ولا بدّ من القول: «إن كلّ فرد، وفي ظلّ سعيه للوصول إلى مصالحه الشخصيّة، لا يُلحق الضرر بالمصالح الاجتماعيّة، لأنّه سوف يكون مؤثّراً في مصالح المجتمع عن غير قصد أكثر من تلك الحالات التي يكون قاصدا لذلك»[3].

---

(١) محمدعلى كاتوزيان، مصدر سابق، ص ١٧٦.

(٢) فريدون تفضلى، تاريخ عقائد اقتصادى، انتشارات دانشگاه ملى ايران، ١٣٥٦، ص ١٩٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

وفي إجابته عن السؤال: كيف يمكن للسعي الطبيعيّ للفرد إلى عبادة ذاته أن يضمن مصالح المجتمع بشكل آلي، يقول:

«إنّ كلّ فرد في حالة بحث مستمر عن أفضل السبل لزيادة ثروته، ويريد بذلك الوصول إلى مصالحه لا إلى مصالح المجتمع، ولكنّ سعيه إلى تحقيق مصالحه يقوده لزاماً، وخارجاً، ناحية ترجيح ما يكون أصلح للمجتمع»(١).

لقد مثّل ما قدّمه سميث حلقة أُخرى من القانون الطبيعي الذي كان الطبيعيون يبحثون عنه. وعلى أساس هذا القانون، فإنّ كلّ فرد يتحرّك، وبأمر من الطبيعة والغريزة، لتأمين رفاهيّته الفرديّة. وبحكم الطبيعة، فإنّ المصالح الشخصيّة للأفراد لا تضادّ بينها، بل تسير بحركة إيقاعيّة منسجمة، وبهذا تسير بالمجتمع نحو سعادته ورفاهه.

لقد بذل سميث جُهداً كبيراً لإثبات أنّ عبادة الذات أمر يصحّ وصفه بالخير، وأنّ هذا النظام الغريزي مطلوب، ولنفي كون السعي نحو المصالح وحبّ الذات أمرا معيبا، وبهذا تكون واحدة من الصفات التي كانت تُعدّ دائماً من الرذائل الأخلاقية أساساً في علم الاقتصاد!! وأساساً لكثير من نظريّات التنمية.

إنّ أهم نظام طبيعي، من وجهة نظر سميث، يتمثّل في نظام العرض والطلب، والتعادل التلقائيّ للعمل. وقام من جاء بعده من علماء الاقتصاد، وعلى أساس الاعتقاد بكون هذا النظام موصوفاً بالخير والتعادل التلقائي

---

(١) مباحثى در «اقتصاد خرد» نگرش اسلامى، نقله إلى الفارسية، حسين صادقى، دانشگاه تربيت مدرس، الطبعة الاولى ١٣٧٥، ص ٦٤.

الآلي، ببذل جهود كبيرة من أجل توسيع رقعة ذلك، ما أدّى إلى أن تمثّل هذه الجهود المكوّن الأساسيّ لعلم الاقتصاد الراهن.

تعدُّ الحرية الاقتصادية، بمعنى رفض تدخل الدّولة، من اللوازم الأخرى المترتِّبة على هذا التكامل والتعاون بين المصالح الفرديّة والمصالح الاجتماعيّة؛ يقول سميث في هذا الصّدد:

«الحريّة هي أفضل سبب للوصول إلى الرفاهيّة الاجتماعيّة، وهي تدفع الأفراد لرعاية مصالح الآخرين أكثر من أي قانون أو نظام»[1].

ويرى فردريك باستيا (Frédéric Bastiat) (١٨٠١م)، في تطويره لنظريّة سميث، أنّ نظام المنافسة هو القوّة التي يمكنها، في ظل غياب الدولة، من جعل الخصوصيّات الفرديّة تحت اختيار الناس جميعهم، ويقول في هذا الشأن:

«الخالق القادر، أوجد في هذا الإنسان حسّ طلب المصلحة بنحو يريد كلّ شيء له، وله وحده، ولكنّه خلقه وأوجد فيه عاملا آخر يجعل من الانتفاع المجاني للناس كافة من المواهب مقدوراً. وهذا العامل هو المنافسة. فالمصلحة الشخصيّة هي المحرّك الذي يدفعنا للتطوير وزيادة ثرواتنا، ولكنّها في الوقت نفسه تدفعنا للوصول إلى حالة الفرادة. والمنافسة هي القوّة الأخرى التي تجعل من الصفات الفرديّة في متناول الناس جميعهم، لينتفع بها كافّة أفراد المجتمع. إنّ هاتين القوتين المذمومتين والمضرّتين في حال انفرادهما، هما متعاونتان في توفير

---

(١) محمدعلى كاتوزيان، ايدئولوژى و روش در اقتصاد، الناشر سعدى، الطبعة الأولى، اسفند ١٣٧٤، ص٢٢٦.

انسجام وتجانس في النظام الاجتماعي»[1].

إنّ قانون النظام الطبيعيّ للنزعة الفرديّة والمجتمع المدني، الذي تعرَّض له كلّ من لاك وهيوم وآخرين مثَّل أساساً أفضل لاستبدال نظرية «الدولة القادرة» عند هابز ونظريّة «العقد الاجتماعي» عند لاك بـ «المصلحة الفرديّة» عند آدم سميث. فلا مجال في المجتمع المدني القائم على أساس النظام الطبيعي والغريزي للحديث عن مسائل كعدالة التوزيع ، التأمين الاجتماعي وحماية حقوق الطبقة الفقيرة.

ولذا ينحصر دور الدولة في حفظ الأمن. وبعبارة أخرى، في ظلّ النظام الطبيعيّ لا تعود ماهيّة المجتمع سوى ماهيّة مجموعة من الأفراد.

٥ ــ علاقة الاقتصاد بالأخلاق

لقد بذل آدم سميث جهداً كبيراً ليبيّن كيف أنّ الفعل الإنسانيّ بشتّى أشكاله يعتمد على أساس المصلحة الشخصيّة. وفي نظريّة التنمية هذه يرى أنّ الصفات الأخلاقيّة التي تؤدّي للوصول إلى المصالح الفرديّة هي وحدها التي توصف بأنَها جيدة. ومناقشة سميث لماندفيل، في ما يرجع إلى وصفه لصفات من قبل حبّ الجاه، الثروة، واللذة بأنَّها من الرذائل الأخلاقيّة، تحدِّد لنا بوضوح موقفه من معيار الفعل الأخلاقي.

أمّا جيرمي بنتام الذي كان لآرائه في فلسفة الأخلاق تأثيرا واسعا على المبنى الأخلاقي للمذهب الرأسماليّ والتنمية الليبراليّة، فإنّه يوافق سميث الرأي في هذه المسألة، فيذكر في كتاب له تحت عنوان: «مقدّمة في أصل الأخلاقيّات والتقنين» :

---

(١) راجع الهامش رقم ١٣.

«جعلت الطبيعة من البشر تحت سلطة حاكمين أساسيين هما: الألم واللّذة، فأمام هذين فقط يمكننا أن نسأل: ماذا ينبغي أن نعمل؟ وكذلك يمكننا تحديد ما سوف نفعل. فإنّهما يحيطان بكافة الأعمال التي نقوم بها، وبكافّة الأشياء التي نقولها، وبكل ما نفكّر به»[1].

وبهذا، نكون أمام أصل واحد بديل لكافّة الأصول والمثل الأخلاقيّة وهو أصل «الفائدة الماديّة»، فهو الأصل المقبول للتنمية في المذهب الرأسماليّ. وهذا الأصل يحدّد ماهيّة أي مسألة اقتصاديّة، كما يشير إلى ذلك وليام جونز:

«الألم واللذة، بلا شك هما الهدف الأخير لكافّة الموازنات الاقتصاديّة للوصول إلى الحدّ الأعلى من اللذة. وهذا الأمر هو الذي يشكّل القضيّة الاقتصاديّة»[2].

واعتماداً على هذا الأصل، قدّم آدم سميث قاعدته العامّة التي تشمل العالم كلّه، في شأن النظام الطبيعيّ الحاكم على السلوك الإنسانيّ، ولولا هذا الأصل لخسر قسمٌ كبير من النظريّات في علم الاقتصاد، لا سيما ما يرتبط منها بالاقتصاد الفرديّ، موضوعيّته. وبهذا، يتّضح أنّ منظري التنمية الليبراليّة ـ الرأسماليّة، وكما يؤكّدون ـ من خلال ما قدّموه من تفسير ـ يرجع إلى أنّ هذه الأخلاق مأخوذة في الواقع من الطبيعة الإنسانيّة الموجودة خارجا، ولم يتم الاعتماد فيها على أي أيديولوجيا مذهبيّة ميتافزيقيّة، كما يؤكّد هؤلاء الفصل بين وظيفة علم الاقتصاد ووظيفة الأخلاق والأحكام المرتبطة بالقيم، وبعبارةٍ أخرى مع تبنّي هؤلاء للقول

---

(١) شهيد مطهرى، إنسان وإيمان، إنتشارات صدرا، ص٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

بأنّ السلوك الإنسانيّ تابع لقانون غريزيّ، يرون في وظيفة علم الاقتصاد تفسير الظواهر والسلوك الاقتصاديّ، كما هو عليه وليس كما ينبغي أن يكون. وبناء عليه، فالبحث عن الوضع المطلوب لظاهرة ما، أو لسلوك ما، كما ينبغي أن يكون، يرجع بالضرر على الصالح العام أيضاً، ويقول رابينر في هذا الصّدد:

«لا بدّ لنا من التفكير بجدّية بعلم اقتصاد طبيعيّ، وهو عبارة عن نظام مؤلّف من توصيفات يلتزم بتعميمها، حول التأثيرات والحركات في عالم العلاقات الاقتصاديّة»[1].

نقد النظريّة الرأسماليّة للإنسان الاقتصادي

لقد قدّمنا، إلى الآن، وبشكل موضوعيّ، نظرة المذهب الرأسماليّ إلى مسألة «الانسان الاقتصاديّ». ولا بدّ من أن نتعرّض الآن للنظر في ما تقدّم من عرض، ومحاكمته ضمن القواعد العقليّة والمنطقيّة والنظر إلى طريقة عمل النظام الرأسماليّ بعين النقد. من الواضح أنّ ما سوف نتعرّض له ليس كل ما يمكن أن يُقال، وذلك لأنّ ما كتب في العهود الأخيرة عن الاقتصاد الرأسماليّ بلغ آلاف الكتب والمقالات، موجهاً أسهم النقد للمذهب الرأسماليّ من مختلف جوانبه. ولذا، نسعى إلى إيجاز الأمر في هذه السطور.

١- حاكميّة الطبيعة على السلوك الإنساني

تقدّم أن الطّبيعيين (أتباع المذهب الفيزيوقراطيّ) والكلاسيكيون يؤمنون بأنّ المجتمع الإنسانيّ خاضع لسيطرة القوانين الطبيعيّة. ويرجع

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

السبب، في ظهور هذا الاعتقاد، إلى السلوك غير المسوّغ لرجال الكنيسة، ووقوفهم بشكل غير عقلانيّ أمام الاكتشافات العلميّة الحديثة، وقد تبنّى هذا الاعتقاد المذهب الدينيّ لدى الطبيعيين (دئيسم) في مجال اللاّهوت (معرفة الله). و«الدئيسم» اتّجاه ديني ظهر ردّة فعلٍ على التعاليم الكنسيّة. والميزة الرئيسية لهذا المذهب تتمثّل في الالتزام بالاعتماد على عقل الإنسان والاستغناء عن التعاليم السماويّة، ونفي أيٍّ ارتباط لله بعالم الطبيعة بعد الخلق. والدليل الرئيسيّ الذي يعتمد عليه هذا المذهب هو أنّ الله، عز وجل، وبمقتضى علمه وقدرته المطلقة، خلق العالم على أفضل صورة وفي نحوٍ منظّم ومقنّن. ونظام الخلقة هو النظام الأحسن، لا عيب فيه، فلا حاجة له إلى الترميم والتدخّل المستمر من قبل الله. وبناء عليه، يؤدّي الاعتقاد بالحاجة إلى عالم ما وراء الطبيعة إلى الالتزام بالنقص في خلقة الإنسان، ولا يمكن أن يكون مثل هذا الاعتقاد صحيحا. ويرى أتباع هذا المذهب أنّ المجتمع الإنساني هو جزء من عالم الطبيعة، ومن خلال الدليل المذكور أعلاه، فإنّ حاجة الإنسان إلى الارشاد عن طريق الوحي والنبوة هو أيضا مستلزم للحكم بالنقص على الخلقة الإلهيّة (الإنسان)، وهو ما ينفونه.

مثّل هذا الاتّجاه نقطة البداية للفصل بين الإنسان وبين الله ولحرمان الإنسان من التعاليم التي تكفل بناءه، والتي جاءت بها الأديان الإلهيّة؛ الأمر الذي يتركه وحيداً لا يعرف وظيفته، ليتيه في عالم الطبيعة المظلم. ونحن نشير، هنا، بشكل مختصر إلى بعض النُّقاط :

١ـ يعتمد الدليل الرئيسيّ لأصحاب هذا الاتّجاه على القول بأنّ التدخُّل الإلهي في عالم الوجود، بعد إيجاده وخلقه، يؤدّي إلى القول

بوجود نقص في جهاز الخلق. وقد فرض في هذا الدليل أنّ الله عزّ وجل خلق تمام عالم الوجود دفعة واحدة، فإذا ينحصر تدخله، بعد ذلك، بجبران نقص أو رفع عيب فيه، ولما كان الله حكيما فلا عيب في خلقته فلا داعي لهذا التدخّل.

إنّ هذا الدّليل يعتمد على أمر لم يتمّ إثباته، فمن الممكن القول: إنّ باب الخلق مفتوح على الدوام. وبعبارة أُخرى: الخلق ظاهرة مستمرّة وديناميكيّة. وبناء عليه، لا يكون لمفهوم التدخّل أي مجال، وثانياً، إنّ كون نظام الخلق هو الأحسن والأكمل هو بمعنى كون نظام الخلق بتمامه أحسن وأفضل لا أنّه كذلك في جزء منه.

٢ـ يُبْنى استدلال أصحاب هذا الاتّجاه على فرض مفاده القول بانحصار عالم المخلوقات بعالم الطبيعة. مع أنّ مفهوم النظام يقتضي ملاحظة كافّة أعضاء المجموعة بعين الاعتبار؛ كما أنّه، ومن جهة ثانية، لا يمكن أن يكون نظام مجموعة ما هو الأحسن من دون الأخذ بعين الاعتبار لكيفيّة ارتباطه بسائر المجموعات التي ترتبط بالنظام الأعلى، وبالنظام الأعلى نفسه. وبناءً عليه، فعندما نكرّر القول بأنّ نظام الطبيعة هو النظام الأحسن، لا بدّ إمّا من أن نتبنّى القول بانحصار عالم الخلق بعالم الطبيعة، أو القول بأنّ نظام مجموعة واحدة من المجموعات هو النظام الأحسن من دون ملاحظة سائر المجموعات. الشقّ الثاني باطل بالضرورة والشقّ الأول لم يتم إثباته، لأنّ بإمكاننا تصوُّر عالم آخر في ما وراء الطبيعة، ولا بدّ لأصحاب هذا الاتّجاه من إثبات عدم وجود مثل هذه العوالم لإثبات صحّة دعواهم. وبناء عليه، فارتباط عالم الطبيعة بعالم ما وراء الطبيعة يمكننا تصورّه على شكل ارتباط مجموعتين من النظام العام،

ولا يعني هذا لزاماً حاجة نظام الخلق إلى تدخُّل ما، أو الحكم بأنّه غير الأحسن.

٣ـ وقع هذا الاتِّجاه وسعياً منه لتنزيه الله من نقصٍ متخيَّل، في فخّ وصف الذات الإلهيّة بنواقص كثيرة. لأنّه، ومن خلال القبول بهذا الاتِّجاه لا بدّ من سلب العديد من صفات الكمال عن الله، ومنها القيمومة، الولاية، الربوبيّة، الهداية وغيرها، وسلب الكمال هو بمعنى إثبات النقص على ذات البارئ تعالى. والذات الإلهية منزّهة عن كل عيب ونقص ومبرّأة منه، فهي الكمال المطلق.

٤ـ إذا كان هذا الاتِّجاه يتبنَّى، في ما يرجع إلى المجتمع الإنساني، القول بحاكميّة القوانين الطبيعيّة، وهي القوانين التي لا تقبل التغيير (وهو ما يظهر من تشبيههم لاقتصاد المجتمع الإنسانيّ بأجهزة الأجسام الحية والدورة الدمويّة في الجسم)، فإنّ هذا المعنى يتنافى مع إرادة الإنسان واختياره، ولا يمكن القبول بمثل هذا الأمر.

ولو كان المراد أنّه مع إعطاء الحريّة الفرديّة للإنسان في اختياره لسلوكه الذي يحبّ، فإنّ مجموع السلوك البشريّ سوف يؤدِّي إلى إيجاد النظام الأفضل لضمان سعادة البشر، ففي هذا الفرض إمّا أن يكون لهذا النظام مصداق واحد يمكن وصفه بأنّه أوحديّ أبديّ، لا يمكن التخلُّف عنه، أو أنّ نجد له مصاديق مختلفة تتلاءم مع العادات والتقاليد والأعراف، والشقّ الثاني، وإن كان مقبولاً فإنَّه يؤدي إلى عدم وجود قانون ونظام طبيعي، وثانياً، ليس هذا المعنى هو المنظور لدي أتباع هذا الاتجاه.

أمّا الشقُّ الأول فيمكننا تفسيره بأحد نحوين : ١ـ يرى بعض أتباع هذا الاتّجاه أنّ القانون الطبيعي هو بمعنى اتِّباع الإنسان للنفع الماديّ في

ظلّ الحريّة الطبيعية. ونقول في ردٍّ هذا التفسير: إنّ مثل الأمر، وإن كان ليس بعيداً عن المجتمعات الرأسماليّة، فإنّ تعميمه بعنوان كونه قانونا غير قابل للتغيير في كافّة المجتمعات وضمن أي إطار ثقافي أو مذهبي غير صحيح، كما تبيِّن التجربة التاريخيّة للمسلمين في صدر الإسلام عن التضحية والإيثار في ظلٍّ الحريّة التامة سعياً لنيل رضا الله.

٥ ـ ذهب جماعة منهم، في تفسير هذا القانون الأوحدي، إلى أنّ الإنسان بشكل عام يخضع في اختياره لسلوكه وللأهداف التي يريدها لحاكمية الغرائز والميول النفسانيّة، وهذا أمر لا يمكن التخلُّف عنه، ولكن الجواب عن هذا سوف يتَّضح من الجواب في النقطة الثانية.

وبهذا، يظهر لنا أنَّه مع وجود الإرادة وإمكانيّة تغيير السلوك، لا يبقى أي مجال لحاكميّة القوانين الطَّبيعيّة، الموصوفة بعدم قابليتها للتغيير، للمجتمع الإنساني. أمَّا وجود قوانين جزئيّة، في موارد محدودة وصغيرة وثباتها النسبي، فأمرٌ آخر.

٦ ـ إنّ عامل الإرادة يجعل الإنسان ـ وخلافاً لسائر الحيوانات التي تكون خاضعة، في سلوكها، لحكم الغريزة ومتابعة للَّذة والألم ـ صاحب اتِّجاه خاصٍ، في سلوكه ونشاطه يمكن تسميته بالسُّلوك التدبيري. وهذا السُّلوك، وخلافاً للسُّلوك الغريزي، يكون خاضعاً للعقل والإرادة، ودائرته تتَّسع عادة لتشمل الكثير من النشاط الحياتي، وهو قابل للاتِّساع بقدر اكتمال عقل الإنسان وقوّة إرادته، فيصل أحيانا إلى حدٍّ يشمل السّلوك الغريزي كلّه.

إنّ الأمور التي ترتبط بغايات ومقاصد بعيدة الأمد تتوقَّف على معرفة الهدف واتِّخاذ سلوك مناسب موصل إليها. وعقل الإنسان يمكنه أن

يقوم بمثل هذا الدور في دائرة ضيقة من الحياة، كاختيار الزّوجة، واختيار المنزل، وتوفير السلامة الصحيّة للجسم. ولكن متى اتّسعت الدّائرة، وكان مجالها أرحب، يصبح اتّخاذ التدابير أشد صعوبةً. ولو أردنا تعميم هذه الدائرة لتشمل الحياة كلها، وأردنا تحديد هدف هذه الحياة، وتحديد طرق الوصول إليها، لوقف العقل عاجزاً ومكبّلا، ولاحتاج إلى قوّة تفوقه قدرة. ولو ذهبنا أبعد من هذا، ووسّعنا دائرة الحياة لتشمل عالم الآخر، وقمنا بوضع المجتمع أمام الأسئلة الآتية: بم تكون سعادة هذا الإنسان؟ كيف يمكن الوصول إلى هذه السعادة؟ ما هي حقيقة المجتمع الإنساني؟ ما هو معيار الخير والشر؟ و...؟ لوجدنا عقولَ أكبر فلاسفة العالم تعترف بالعجز وعدم امتلاكها القدرة على الإجابة عن هذه الأسئلة، ولرأيناها تستمد الأجوبة من الوحي وتعاليم السماء. وبهذا يظهر كيف أنّ الفيلسوف الواقعيّ هو الذي يرى أنّ النظام الأحسن والأكمل هو الذي يجيب عن الحاجات الأساسيّة لهذا الإنسان، وكما يقول أبو علي ابن سينا:

«فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يُبقي نوع الإنسان، ويحصّل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل إن أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء»[١].

إنّ الفلسفة الطّبيعيّة، ومن خلال توهُّمها لكفاية العقل في معرفة سعادة الإنسان وشقائه، وإدراك جميع القوانين الحاكمة على المجتمع

---

(١) باقر قديرى‌اصل، مصدر سابق، ص ١٢٠.

الإنساني، حدّت من رجوع الإنسان إلى الوحي والإرشاد السماويّ، وتركت الإنسان يتيه في فضاءات السؤال. ولكن اليوم، وبعد مُضي أربعمائة سنة من التّيه والضَّياع، يعود عقل الإنسان ليرى في الوحي نصيراً له مرّة أخرى في ظلمات الطبيعة. ويكتب «ويل ديورانت»، في كتابه «قصة الحضارة»:

«يتمثّل الفرق بين العالم القديم والعالم الآلي الحديث بالآلات فقط لا بالأغراض ... ماذا تقولون: إذا كان جميع تقدّمنا من أجل إصلاح الأساليب والآلات لا تحسين الغايات والأغراض»[1].

ويقول «جورج سارتن»، مؤلف كتاب «تاريخ العلم»، عن حاجة الإنسان إلى الإرشاد الدينيّ: «إنَّ الفنَّ يظهر الجمال، وتكون هذه الجهة سبباً في سرور الحياة. والدِّين يجلب الحب، فهو موسيقى الحياة. والعلم يتعامل مع الحق والصدق والعقل، ويكون سبباً في ذكاء النَّوع البشري، ونحن محتاجون إلى هذه الثلاثة، إلى الفنّ وإلى الدّين وإلى العلم أيضا، والعلم بصورة مطلقة واجب للحياة، ولكنه لا يكفي لوحده»[2].

نصل ممّا تقدّم إلى ما يأتي :

١ـ لا يوجد أي دليل عقلي أو منطقي يدعم الاتِّجاه الطَّبيعي (دئيسم).

٢ـ إن وجود نظام وتقنين، في الموجودات الماديّة، أمر صحيح، ويمكن تفسيره في ظل معرفة الله التوحيدية.

---

(١) جون رابينسون، مصدر سابق، ص ٨١-٨٠

(٢) الشهيد مطهري، الإنسان والإيمان، انتشارات صدرا، ص ٣٠

٣ـ لا وجود، في المجتمع الإنساني، لنظام وقانون لا يقبلان التغيير؛ وذلك بسبب كون الإنسان موجوداً مالكاً للإرادة، بل إنّ السلوك الإنساني في الغالب يقارن بتدبير العقل والإرادة.

٤ـ إنَّ عقل هذا الإنسان بحاجة إلى هداية الشرائع السماويّة في أمور حياته الرئيسيّة والعامّة كالإدراك الصحيح لعالم الوجود، حقيقة الفرد والمجتمع، السعادة والشقاء، معيار الخير والشر، الصراط المستقيم، الوصول إلى مقاصد هذه الحياة وغاياتها.

٥ـ إنَّ بناء الاقتصاد على أساس النظام الغريزيّ، توهُّم لا أساس له، وبدعة باطلة لن تؤدّي إلاّ إلى خسارة هذا الإنسان. ولا بدّ، في سبيل الوصول إلى نظام اقتصاديّ منقذ، من استلهام الدِّين والشريعة الإلهية الصحيحة، واستنباط الأصول والمعايير العامّة والأهداف الرئيسيّة للحياة منها، ومن ثمّ وضع قوانين ونظم خاضعة لهذه المعايير العامة بنحو قابل للتطبيق. فعندما يذكر الوحي الإلهي أنّ التقوى هي سبب هداية الانسان واستقامته وسعادته، وأنَّها لا تتحقَّق إلاّ مع الإنفاق في سبيل الله، أو أنّ التعامل بالربا موجب للهلاك، فإنّ على عالم الاقتصاد أن يدرك هذه القوانين أولا، ثم يقدّمها بما يتناسب مع مقتضيات الزمان. ثم يقوم، وبملاحظة الواقع الخارجي، بوضع الطرق العملية لسبل الدخل أو المسار الصحيح لرأس المال.

٢- التَّبعية الخالصة، في السُّلوك الإنساني، للمصلحة الشَّخصيَّة

تعتمد نظريّة سميث، الخاصَّة بالمصلحة الشخصية، على ثلاث مسائل رئيسية هي: انحصار الدافع الإنساني في حبّ الذات والمصلحة الشخصيّة؛ انحصار المصلحة الشخصيّة في الثَّروة والدَّخل، وصف السَّعي

إلى تحصيل المصلحة الشّخصية بـالخير. ولـذا سـوف نجعـل مـن هـذه المسائل الثلاث محاور للنّقاش معه.

١ـ تسعى هذه النظريّة إلى تصوير أنواع السلوك الإنسانيّ جميعها على أساس أنّ المنشأ فيها هو حبّ الذات وتحقيق المصلحة الشخصيّة فقـط، مـا ينفي أيّ دافع آخر من حبّ الخير أو حبّ النوع حتّى في مثل إنقاذ الغريـق وسائر الأمور ذات المنفعة العامّة. يبدو الإنسان، في هذه النّظريّة فـي صـورة تاجر حريص يرى كلّ شيء وكلّ شخص بمعيار الربح والضرر الشّخـصيِّين فقط، ويغمض عينيه عن النّظر إلى أيّ دافع أو أمل يرتبط بـأفق أوسـع مـن هـذا. ولعـلّ بإمكاننـا القـول بأنّـه لا وجـود، لـدى المنظّـرين الليبـراليين ـ الرأسماليين، لأيّ أفق أوسع. كيف يُمكن لعقل لا يرى أملاً أعلى من الثـروة والرفاهيّة الماديّة، أن يصدّق بوجـود آمـال وميـول أعلـى، كعـشق الحقيقـة وعشق الكمال المطلق وعشق النوع وعـشق العدالـة وغيـر ذلـك؟ وبعبـارة أخرى: لا تتمثّل المسألة الرئيسيّة في وجود مثل هذا الدافع أو عدم وجوده؟ بل المهم هو: ما هي الرؤية التي نتبنّاها في تفـسيرنا لهـذه الحيـاة؟ وإلا فإنّـه ليس قلّة من الناس أولئك الذين لا يطلبون في بعـض مـا يقومـون بـه نفعـاً شخصياً على الإطلاق، بل يُمكننا القول بأنّـه مـن المتـيقّن أنّ غالـب أفـراد البشر، وباقتضاء الفطرة الصافية التي وهبها الله لهم، يحبّون سائر النـاس كمـا يحبُّون أنفسهم، ويفرحون لفرحهم ويتألّمون لألمهم. والإنـسان كمـا يبحـث عن الطمأنينة لنفسه ويسعى للوصول إليهـا، يحـب العدالـة أيـضا، ولا يـرى التعدّي على حقوق الآخرين حسنا، وهذا هو السبب الذي يدفعه إلى مراعاة مصالح الآخرين، بل إلى التّنازل عن مصالحه في كثيرٍ من المـوارد، فيقـدّمها للآخرين ويؤثرهم على نفسه، ويبذل ماله للآخرين.

بناء على ما تقدّم، يظهر لنا أنّ الإنسان، وخلافاً للصّورة الموجودة لدى بناة الاقتصاد الرأسماليّ والتنمية الليبراليّة، يحمل في ذاته دوافع متعدّدة، ويتأثّر في سلوكه بها جميعاً، ولذا نجد بعض أعلام الاقتصاد الألمان، في المذهب التاريخي، يقولون:

«إنّ استدلالاً نفسياً ناقصاً ومحدوداً أوصل الكلاسيكيين إلى تلك النتيجة غير المحسومة، وهي أنّ الإنسان إنّما يسعى ويبذل جهده في سبيل الوصول لمصالحه الشخصيّة، وهذا الرأي التقليدي أوصل الاقتصاد السياسيّ إلى (التاريخ الطبيعيّ المحبّ لذاته)، مع أنّ الحركة الاقتصاديّة للإنسان تخضع لمحرّكات أخرى، كالشعور بالواجب، المحبّة، عشق الناس، الهوس بالمجد والشهرة، حبّ الزعامة وغير ذلك. وتضييق الفرضيات في دائرة صغيرة بعيد عن الحقيقة إلى حد ما، فبدل أن نصل إلى صورة عن الحقيقة، نصل إلى صورة كاريكاتوريّة عن الحقائق الاقتصادية»[1].

إذاً، وحيث أنّ الدوافع الإنسانية متعدّدة، فما هو ميزان قوة كل واحد من هذه الدوافع؟ وما هو مجال عملها في ارتباطها بعضها ببعض؟ إنّ الجواب عن هذين السؤالين يرتبط بأسباب عديدة كالخصوصيّات النفسيّة للشخص، والرؤية الدينيّة والتربية الأخلاقيّة وخصوصيّات العمل، وليس من قاعدة واحدة يتمّ على أساسها اتّخاذ المواقف.

وجرت العادة على أن تكون جميع الدوافع تقريباً نشطة في وجود الفرد. ففي مسألة إنقاذ الغريق، حيث كان الجهد المبذول لإنقاذه قليلاً

---

(١) راجع، موسى‌غنى‌نژاد، معرفت‌شناسى علم اقتصاد، مؤسسه عالى پژوهش در برنامه‌ريزى وتوسعه، الطبعة الأولى، ١٣٧٦، ص ٦٧.

بالقياس إلى النفع العائد للغريق، فإنّ دافع حبّ النوع يكون هو الغالب، وفي موارد أخرى قد تكون الغلبة لدافع آخر.

إنّ الدّافع الذي يكون أكثر أهميّة، من بين سائر الدّوافع، هو ذاك الذي يشكّل أنموذجاً معروفاً ومتداولاً في المحافل العلميّة والثقافيّة للمجتمع. وعندما تقوم نظريّة تتخذ شكلاً علمياً برفض وجود كافّة دوافع حبّ الخير وحبّ النوع، وتسعى للتأكيد بشكل مبالغ به على حبّ الذات وحبّ المصلحة الفرديّة، وتكون لها السيطرة لمئات السنين على النصوص العلميّة والمراكز الثقافيّة، فإنّها سوف تقوم بتبديل سلوك الناس إلى حد كبير، كما هي الحال في الطرف المقابل؛ حيث نجد كيف أنّ نبي الإسلام، وفي مدة قصيرة، ومن خلال ما قدّمه من نماذج عليا وقيم إنسانيّة راقية، قد تمكّن من تبديل سلوك أهل الجاهلية وسكان الصّحراء.

ويذهب ألفريد مارشال (١٨٤٢ـ ١٩٢٤)، وهو أحد علماء الاقتصاد المعروفين من المدرسة الكلاسيكيّة الحديثة (النيوكلاسيكيّة) إلى أنّه لا بدّ من الاهتمام بعدد الميول وكون سلوك الإنسان قابلا للتغيير بدل تقديم قانون عام وشامل، والاهتمام بإصلاح الدوافع ونشر ثقافة السلوك السوي. وما يقوله في هذا المجال :

«ثمّة أرضية جاهزة لتوافق مستمر على أنّ الخير الاجتماعيّ هو، في الأساس، عبارة عن إحكام القدرات التي تؤدي إلى السعادة المستدامة وتنميتها، لأنّ هذا الخير الاجتماعيّ يقوّي الاحترام بالنفس وهو يقوى بالأمل. علينا أن نشيع روح الإحساس والتقدير لأصحاب العمل الجيّد والمبتكر، كما أنّنا بحاجة إلى ترشيد الاستهلاك بما فيه فائدة المستهلك، وبما يكون سبباً ليبذل المنتج جهده لإنتاج الأفضل. ومع اعترافنا بحقيقة

أنّ كلّ عمل لا ينطلق من دافع الشرف، فإنّ علينا أن نسعى للحد منه وحصره في إطار ضيق، والعمل على اقتلاع الظروف الحياتيّة الموجبة للانحطاط، فإنّ تغيير ظروف الحياة الإنسانيّة أمر ممكن، لأنّ قدرة الإنسان على توفير مثل هذه الظروف ليس أدنى من قدرة الظروف الحياتيّة على التأثير على الإنسان»[1].

٢ـ المسألة الثانية، في قاعدة المصلحة الشخصيّة للكلاسيكيين، تتمثّل في حصرهم للمصلحة الشخصيّة بالربح والدخل. ولنفترض، الآن، أنّ جميع البشر يتّبعون في سلوكهم المصلحة الشخصيّة، (وليس الأُمر كذلك) فهل يمكن القول بأنّ المصلحة الشخصيّة هي في الثروة والدخل؟

الملاحظة الأولى التي نثيرها هذه المسألة ترتبط بأنّ البشر، في سلوكهم الخاصّ، هل يلاحظون الفائدة والضرر الفرديّين في نتائج هذا السلوك أو لا؟

لا شكّ في أنّ النوع البشري يمتاز بالعقل، ويوازن كلّ عمل يأتي به، ولكنّ معيار موازنته للأعمال ليست على نحو واحد في جميع المواطن، ولا ينحصر الأمر بالربح والخسارة اللّذين يتحقّقان بمقايسة الأسعار. لعل ربّة منزل تلحظ، وبدقّة متناهية، مسألة الربح والخسارة في شرائها لشيء ما، لذا تقوم بالبحث بدقّة عن الأسعار، أمّا الفيلسوف، فنظراً لما للوقت عنده من قيمة، فيكون أقل دقّة في هذا المجال. وكذلك تختلف الحال في معيار الربح والخسارة بين شخصٍ يحمل نزعة ماديّة، ولا يرى مصالحه إلاّ في حياته الدنيويّة التي يعيشها، وبين شخصٍ آخر

---

(١) محمدعلى كاتوزيان، مصدر سابق، ص ٢١٦

يملك الإيمان بالآخرة، ويرى أنّ حياته الحقيقية هي في الآخرة، وأنّ ربحه الحقيقي هو الذي يعود إلى الآخرة. إنّ تعامل كلّ من هذين الشّخصين، في موارد كثيرة، يكون مختلفاً. فلعلّ سلوكاً خاصاً تكون فيه الخسارة والضرر بنظر الأوّل، ولكنّه يكون موجباً للربح والفائدة بنظر الثاني. وبناء عليه، تكون مسألة الربح والخسارة، والمصلحة الشخصيّة أمراً له قيمته، ولكن مع ارتباط ذلك بعوامل مختلفة كالرؤية الدينيّة، مستوى الوعي، نوع العمل، الظروف الاجتماعيّة المحيطة، الثقافة. وبهذا، يظهر لنا أنّه ليس من الصحيح القول بوجود قاعدة عامّة لدى جميع البشر تجعلهم يرون في المصلحة الشخصيّة، في ظلّ أي ظروف اجتماعيّة وثقافيّة، أمراً في الربح والدخل. نعم قد يكون هذا التفكير سائداً لدى غالب الناس في مجتمع تمّ العمل على تربيته لمدّة طويلة على الفكر الماديّ.

كما أنّ للمسألة بُعداً آخر، وهو وضع الثروة والدخل في خدمة أرقى الأهداف الإنسانيّة. ولذا نسأل بداية: هل ثمّة وجود لمثل هذا الشيء بوصفه قاعدة عامّة في حياة الإنسان الواقعيّة؟ إنّ هذه القضيّة كالكثير من القضايا التي تشكّل أساساً للاقتصاد الرأسماليّ، هي قضيّة أيديولوجيّة كما يعترف بذلك استوارث ميل، فالإنسان الاقتصاديّ المنظور لدى الكلاسيكيين ليس موجوداً خارجياً، بل هو مفهوم انتزاعيّ، لعله يكون مفيدا في تفسير بعض جوانب الحياة الإنسانيّة. فلا شكّ لدى أي عاقل في مدى أهميّة الثروة والدخل في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، ولكنّ مكانة الثروة في حياة الإنسان مسألة قابلة للتأمُل، وقد وقعت محلاً للبحث على الدّوام. وهذه المسألة ترتبط، في واقع الحال، بما يحمله الإنسان من أفكار عن مقولات السعادة والشقاء

والهدف الذي يحمله عن الحياة وفلسفة الخلق.

فلو أنّنا حصرنا النظر في الأهداف الدنيويّة فقط، لأمكننا أن نجد أهدافا عديدة للحياة الإنسانيّة، وأهمُّ هذه الأهداف: عزّة النّفس، التطوُّر العلمي، المكانة الاجتماعيّة، الطمأنينة الروحيّة، السلامة الجسميّة، الأمن، العدالة، الرفاهية، الاستقرار.

إنّ ما هو مسلّم به هو أنّ الإنسان يعيش هذه الأهداف في مختلف أنواع سلوكيّاته تقريباً، ويرى الثروة سبباً مفيداً في هذا المجال. ولكنّ المذهب الرأسماليّ يرى في الثروة التي تتمثّل أخيراً بشكل الإنتاج والاستهلاك عنواناً لهدف الفعل الإنساني.

٣ـ المسألة الثّالثة في نقد النظريّة الرأسمالية القائلة بهيمنة تتمثّل في الجانب الأخلاقي، والسؤال الذي يُطرح، هنا، هو: على فرض القبول بأنّ الإنسان، وبشكل طبيعي، كان خاضعاً لتأثير دافع حبّه لذاته ولمصلحته الشخصيّة، وأنّ هذه المصلحة تنحصر في الثروة والدخل، فهل يمكننا القبول بهذا الأمر من وجهة نظر أخلاقية؟

لقد قام علماء الاقتصاد الرأسمالي الأوائل، ونظراً لاعتقادهم بالفكر الطبيعيّ، بنفي جميع المعايير الدينيّة والقيم المتعالية، وجعلوا من الحالة الغريزيّة معياراً للخير والحسن. وعندما أرادوا تفسير المراد من الوضع الطبيعيّ لم يلحظوا، في ذلك، سوى حبّ الذات والمنفعة الذاتيّة دافعاً واقعياً للنشاط الإنساني، ولم يقتصروا على القول بأنّ السلوك الذي يطلب فيه الصالح الشخصي أمرٌ خيِّر، بل واعتمادا منهم على الأصول المسلَّم بها لديهم قاموا بإنكار وجود أي معيار آخر للفعل الأخلاقي غير الفائدة الشخصيّة.

لقد وجَّه الباحثون العديد من الملاحظات لهـذا المعيـار الأخلاقـي المتبنَّى من قبل الاقتصاد الرأسمالي. فالمـصلحة، فـي الجنايـة التاريخيـة المتمثِّلة بإلقاء قنبلتين ذريتين على مدينتي هيروشيما وناكـازاكي، إمَّـا أن تكون مقبولة على أساس هذا المعيار، وهذا أمر لا يصدر إلا من أصحاب النفوس المريضة، أو أن تكون مدانة من خـلال مرجعيّـة معـايير أخـرى، وهذا يعني العدول عن أساس المصلحة بوصفه معياراً. ولذا لا يتبنـى أيٌّ مـذهب أخلاقـيّ قاعـدة المـصلحة بـشكل مطلـق، بـل حتّـى المـاديِّين المتشدّدين أضافوا إلى ذلك بعض القيود.

أمَّا اليوم، ومع وضوح بطلان كون الفائدة معياراً، يتَّجه غالب علمـاء الاقتـصاد الليبرالـي ـ الرأسـمالي، والـذين يـدينون فـي جـزء كبيـر مـن رأسمالهم العلميّ لهذا المعيار، إلى وسائل أخرى كالفصل بـين الأخـلاق والاقتصاد، أو التمسك ببعض القواعد الرياضية، وذلك للتستّر علـى هـذا الإخفاق. ولكنَّ النقد الذي وجّه إليهم من اقتصاديي الاتِّجاهات الأخـرى وعلماء الاجتماع يظهر لنا مدى إخفاقهم في ذلك. فنجد أن «جون مينـار كينز»، العالم الاقتصادي المعاصر المعروف، ومن خلال ما وجَّهه من نقـد لأسس الاقتصاد الكلاسيكي، جعـل تلـك النزعـة نحـو الاقتـصاد محـلاً لعلامات الاستفهام، واقترح إعادة النظر في مقولة أنّ الاقتصاد هو الهـدف النهائي، والنظر إليه على أنَّه وسيلة لتحقيـق الأهـداف الاجتماعيّـة العليـا كالعدالة أو سائر الأهداف الانسانية الاجتماعيّة. ويقول «برترانـد راسـل»، في نقده للرأسماليّة على الرغم من ميوله المادية:

«لن يكون للعمل الذي يكون المنظور فيه الـربح المـادي فقـط أي نتيجة مثمرة. بل لأجل الوصول إلى مثل هذه النتيجة لا بد من أن يحـوي

في داخله إيماناً بشخص أو بمقصود وغاية»[1].

مضافاً إلى هذه الملاحظات، فإنّ أتباع الديانات الإلهيّة يرون في جعل الثروة هدفاً فعلا يرمي إلى إبطال الآمال الكبرى التي بُعث لأجلها الأنبياء، ولذا لا يمكن القبول بهذا الأمر إطلاقاً.

٣- العقليَّة الحسابيَّة في سعي الإنسان إلى الشخصيَّة

إنّنا، وخلافاً لما تؤمن به النظريّة الليبرالية ـ الرأسمالية، لا نرى في الدافع الغريزي سبباً كافياً لتفسير السلوك الإنساني. وقد أشرنا إلى أنّ الإنسان يكون تابعاً في سلوكه وأفعاله لأوامر العقل وقوّة الإرادة أيضاً. وأنواع السلوك التي يقوم بها الإنسان، في مختلف مجالات الحياة العامة، تتوقف على معرفة الأهداف والصراط المستقيم الموصل إليها، وعقل الإنسان بحاجة، في هذه الموارد، إلى الأيديولوجيا المرشدة. ومن يتّبع، في هذا المجال، الإيديولوجيا الدينية، لا بدّ له، وكما يعتمد في سلوكه على الغريزة والعقل العملي والعقل النظري والإرادة، من أن يعتمد على التعبُّد بالشريعة. وبناء عليه، لا يكون هذا السلوك العقلائي المنظور في الاقتصاد الرأسمالي شاملا بنحو يمكنه تفسير السلوك الإنساني.

٤- ارتباط المصالح الفردية بالمصالح الاجتماعيّة (النظام الطبيعي)

من المسائل الرئيسيّة التي مثّلت جزءاً مهماً من رسالة الأنبياء السعي إلى تحقيق الأمل الكبير بالموازنة العادلة بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع. ولأجل تحقيق ذلك كان سعي الأنبياء ـ ومن خلال إدراكهم

---

(١) حسين نمازى، نظامهاى اقتصادى، الناشر جامعة الشهيد بهشتى، الطبعة الأولى، ١٣٧٤، ص ١٢٣.

العميق للسنن الإلهيّة في خلق هذا الإنسان ـ إلى تصحيح فكر الإنسان وتربيته أخلاقياً ومعنوياً، وتوجيهه في منحىً يرى الفرد فيه مصلحته في مصلحة الجماعة، ويرى في الضرر الذي يلحق بالجماعة ضرراً عليه أيضاً. ولا يمكن للموعظة والإرشاد أن تكونا كافيتين لتأمين ذلك، بل لا بدّ لاستقرار العدالة وتأمين أفضل حياة ممكنة للإنسان من وجود دولة صالحة وقويّة.

لم يُغفل الكلاسيكيّون هذه المسألة تماماً، ولكنهم حيث ادّعوا أن كلُّ فرد من الإنسان لو سعى بدافعه الشخصيّ فإنّ عمله وعمل غيره من الأفراد الذي يدور حول محور المصلحة الشخصيّة سوف يؤدّي إلى قيام نظام مقبول، الأمر الذي سوف يكون موجبا لتأمين مصالح المجتمع بأفضل شكل ممكن. ولذا رأوا أنّ ما شغل، ولسنوات متمادية، المصلحين الاجتماعيين الكبار كان وهما، وأعلنوا عن انتهاء مرحلة تدخُّل الدولة الصالحة والتعاليم الدينية والمواعظ الأخلاقية في سبيل حلّ المشاكل الاقتصادية.

إنّ ما يسجّل على هذه القاعدة يتمثّل في مسائل عديدة منها :

١ـ أساس التَّعاون: عندما نتحدّث عن التّعاون بين المصالح الفرديّة والمصالح الاجتماعيّة لا بدّ من تحديد المراد من ذلك. ففي ما يرجع إلى التعاليم الأخلاقيّة نجد في دعوات الأنبياء تضاداً وتنافراً بين ما هو فردي كعبادة الذات وحب الدنيا والثروة، والبخل والحسد، وهذه جميعها تندرج تحت عنوان الرذائل الأخلاقيّة، وبين الأهداف والمصالح الاجتماعيّة، كالعدالة والأخوّة والتَّعاون، ورفع الفقر، والسلام، والأمن وثبات النموّ الاقتصاديّ. إذا وجود هذا التضاد والتنافي بين المصالح

الفردية والمصالح الاجتماعية في العديد من الموارد واضح في مدرسة الأنبياء.

أمّا في الاتّجاه الرأسمالي، فلا غموض في المراد من المصالح والميول الفرديّة، لأنّ هذا الاتّجاه يرى، وبوضوح، أنّ الدافع الفرديّ يتجلّى في حبّ الذات والمصالح الفرديّة وفي الثروة ومقدار الدخل. أمّا في ما يرجع إلى المصالح الاجتماعية، وما يطلق عليه أحيانا تسمية الخير العام، أو المصالح العامة، فلا وضوح لديهم في هذا المجال. والمستفاد من مجموع كلماتهم ومواقفهم، طوال تاريخهم، أنّ المصالح الاجتماعيّة هي كالمصالح الفرديّة تتلخّص في التنمية والتطوُّر الماديّ. فعندما أثبت «ماندفيل» أنّ الرذائل الأخلاقيّة لها أثرها في نموّ الانتاج وزيادة الدخل، كان ذلك كافيا له لكي يقوم بمحو صفة الرذالة عن المساحة الموصوفة بالرذائل الأخلاقيّة. مع أنّ من اخترع هذه العلاقة نفسه، أي «ماندفيل» نفسه، لم يتمكّن، وبسبب ذلك الرّمق الذي بقي في ذهنه من المعايير الأخلاقية، من القيام بهذا الأمر. وبناء عليه، يكون المعنى البسيط للتعاون، في كلام مخترعي هذا الأمر، أن دافع حبّ الذات وتتبُّع المصلحة الشخصيّة موجب لتنمية الانتاج وزيادة ثروة المجتمع.

وبهذا يظهر لنا أنّه عندما وجدت مسألة تحت عنوان التعاون بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع، لم تكن عند نشوئها تعني وجود انسجام وتلاؤم بين الدوافع الراجعة إلى المصالح الفردية وبين المصالح الاجتماعية كالعدالة والأخوّة وسائر القيم العليا، بل إنّ القضايا الرئيسيّة، في الحياة الاجتماعيّة للإنسان، لم يكن لها وجود في عقل سميث وفكره. ومن هذه القضايا ما تثيره الأسئلة الآتية: كيف يمكننا حلٌّ مشكلة الفقر؟

كيف يمكن، في مجتمع يحوي القويّ والضعيف، أحدهما إلى جانب الآخر، من حفظ حقوق الضعفاء من الضياع وصيانتها من استثمار الأقوياء لها؟ ألا يؤدّي الاهتمام بنوع محدّد من تنمية الانتاج إلى تدمير البيئة؟ ألا يؤدّي الإفراط في جمع الثروة إلى تدمير الهويّة المعنويّة للإنسان؟ هل يمكن ثبات التنمية الماديّة لمدّة طويلة من دون ملاحظة الحاجات الروحيّة للإنسان؟ أو بعبارة مختصرة: ما هو الثمن الذي سوف ندفعه لتنمية الثروة؟

يلاحظ، ممّا تقدّم، هذا الاختلاف الواضح بين أساس قاعدة التعاون التي نادى بها المذهب الرأسمالي، وبين أساس قاعدة التضادّ التي نادت بها التعاليم الأخلاقيّة الدينيّة، ولكن حيث قام المذهب الرأسماليّ باستبدال القيم والأهداف الاجتماعية ـ بعد اعتباره لها قيما وأهدافا عليا ـ بتنمية الإنتاج والثورة، انطلى الأمر على المجتمع الأوروبي آنذاك، والذي لم يكن قد رأى خيراً من مُدَّعيٍّ العدالة والأخوة كذباً. فقد أوهم، وبمغالطة واضحة، أنّ مبنى هاتين القاعدتين واحد، وأنّ قاعدة التعاون التامّ بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية سوف تؤدّي إلى قيام النظام الطبيعي الذي سوف يحل محل النظام الاجتماعي المتبنًّى من قبل الكنيسة.

وفي زماننا هذا، اتَّجه جماعة من البسطاء الذين لم يتمكّنوا من الكشف عن هذه المغالطة ناحية القول بأنّ النظام الطبيعي هو وليد المجتمع المدني، وهو يختلف عن المجتمع التقليديّ. ويزعم هؤلاء أنّ المواعظ الأخلاقيّة والتشريعات الدينية، وهي الأساس في المجتمع التقليدي للتحكّم بالهوى النَّفسيّ وتنظيم العلاقات الاجتماعيّة، لا تكون

ذات فائدة في المجتمع المدني، ولا بدّ من ترك هذه الأهواء النَّفسية لتصارع بعضها مع بعض، واستخدام أقلّها خطرا لأجل الحد من الأهواء الأشد خطراً، لكي نتمكّن من خلال هذا الصراع الدائر بينها من تأمين صلاح النوع البشري[1].

إنّ معنى هذا الكلام إمّا أن يكون الالتزام بأنّ بعض القضايا، كالعدالة والأخوة والاستقامة، والتي تمثّل فلسفة الأخلاق في التعاليم الدينيّة، لم يعد لها مجال، وهذا أمر لا يمكن أن يرضى به وجدان أيّ إنسان، أو الالتزام بأنّ الوصول إلى هذه الأهداف في المجتمع المتحضّر الذي تحوّل إلى مستودع ضخم للأسلحة المدمّرة ولأقطاب الثروات الموجودة فيه والتي تعادل ثروة الواحد منهم ميزانيّة أكثر من دولة مستقلّة، وحيث يتدنّى الإلتزام الأخلاقيّ بينهم إلى أدنى مستوى، أسهل منها في المجتمع التقليدي، من دون حاجة إلى أي عامل آخر. والقبول بهذا المعنى غير ممكن من ذوي العقول السليمة، بل إنّ هذا المعنى هو عبارة أخرى عن إفساح المجال أمام قوانين الغابات وضياع الضعفاء في الصراع.

إنّ النتيجة التي نصل إليها، من خلال هذا البحث، تتمثّل في أنّ أصل التعاون والنظام الغريزي، وفي جزء أساسي من بنيته الوجوديّة، يشكّل أصلاً أيديولوجياً. والذين يعتقدون بهذا الأصل، ويرون في تنمية الانتاج وتزايد الثروة الهدف الأعلى المنشود، مستعدُّون لتحمُّل أي ثمن مقابل ذلك.

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٧، نقلا عن نظامهاى اقتصادى، لازوژى، نقله إلى الفارسية، ضياءالدين شجاعى، ص ٤١.

إنّ النقد الأساسي الذي ينبغي توجيهه للنظام الطبيعي لا بدّ من أن يتحدّد بأيديولوجيا الاقتصاد الرأسمالي، والنظر إليه بوصفه علامة على إخفاقه. وقد أظهر تعجبه من ذلك «فردريك فون هايك» (١٨٩٩)؛ حيث يقول:

«إنّ الاعتقاد ببعض الآراء البسيطة ككون الإنسان ذا طبيعة جيّدة ووجود تعاون طبيعي بين المصالح بعيد جداً عن آدم سميث»[١].

ويستخدم «كينز» لغة الاستنكار نفسها، فيقول:

«لم يجعل نظام الخلق في نحوٍ تكون المصالح الخاصة والمصالح الاجتماعية متطابقة على الدوام، بل حتّى التراب في هذا العالم ليس على هذا النحو»[٢].

نعم، لقد كتب للنظام الرأسمالي النجاح على الرغم من كافّة هذه الإشكالات؛ وذلك على مستوى تنمية الانتاج، وهذا الأمر هو الذي جعل الكثير من الناس تنبهر بما حدث فتعمى أبصارها عن إدراك الحقيقة، أو التفكير في ما هي عليه، وفي عاقبة ما ستصل إليه، لتكتفي بالإيمان بالمذهب الرأسمالي. ولذا نجد أنّه لا بد، بغية الوصول إلى حقيقة المذهب الرأسمالي، من تتميم البحث بالتعرّض لبعض النتائج العمليّة لحاكميّة النظام الطبيعي.

٢ـ **النتائج العمليّة**: من النتائج التي ترتَّبت على مقولة «الحد الأعلى من المصلحة الشخصيّة»، أو «حاكميّة النظام الطبيعي»، قيام أرباب العمل،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٨، نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢) اى.ر.هانت، تكامل نهادها وايدئولوژيهاى اقتصادى، نقله إلى الفارسية سهراب بهزاد، شركت‌سهامى كتابهاى جيبى، الطبعة الأولى، ١٣٥٨، ص ١١٧.

وفي سبيل الوصول إلى حدٍّ أعلى من الرِّبح، بخفض حقوق العمال إلى الحدّ الأدنى الذي يضمن استمرارهم أحياء فقط، واستثمار طاقاتهم بالقدر الممكن.

«في بريطانيا، قام أشلي بدراسة للظروف المحيطة بالعمال، من النساء والأطفال، في معادن الفحم الحجري، ونشر نتائج دراسته تلك في تقرير أصدره سنة ١٨٤٢. وعلى أساس هذه الدراسة، فإنّ ساعات العمل التي تمضيها النساء والأطفال في قعر حفر المناجم تمتدُّ من ١٢ إلى ١٦ ساعة. فسنُّ العمل لدى الأطفال يبدأ في السادسة. وتكون مسؤوليّتهم، في هذه المرحلة، فتح أبواب المناجم وإغلاقها، ثم من سنّ العاشرة إلى الثانية عشرة، تكون وظيفتهم جرّ الخيول المحمّلة بالفحم الحجري من عشرة إلى اثني عشر فرسخاً يومياً. وذلك ضمن ظروف سيئة للغاية، فالزَّحف في الدَّهاليز المحدودة الارتفاع، والمليئة بالوحول، وحمل أوانٍ كبيرة فيها الفحم الحجري، تترتَّب عليها آثار سلبيّة على المستوى الصحي لهم»[1].

لقد صدر هذا التَّقرير وغيره في الوقت الذي كان فيه النظام الرأسماليّ الليبراليّ النظام الحاكم، اعتماداً على نظام الحرية الطبيعيّة بشكله الخالص، وهذه الحياة هي التي كانت سائدة في جميع المجتمعات الرأسمالية لا سيما في ألمانيا وإيطاليا.

يرى منظِّرو النِّظام الرأسمالي أنّ هذه الوقائع تمثِّل النظام الأحسن والأكمل، ولم يسجِّلوا تراجعهم عن تلك الأصول النظريّة المعتمدة لديهم

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

إلاّ عندما أوقف العمّال صوت الآلات. فالفقر الشديد واللامساواة في توزيع الثروة والدخل هما من آثار النظام الحر الطبيعي. وفي الولايات المتحدة، شهادة واضحة على الإفراط في اللاعدالة في التوزيع للثروة والدخل.

لقد أدّى النّظام الطبيعي، الذي كان يرى بُناته أنّه الطريق الأمثل في الحياة الاجتماعيّة، والصراط المستقيم للوصول إلى جنّة الأرض بدل جنّة الكنيسة التي هي في عالم آخر، إلى وقوع المجتمعات الرأسماليّة وعالم البشريّة كلّه في أزمات عميقة. ويسأل الإنسان اليوم: ألا تكفي ثلاثمائة سنة لبناء هذه الجنّة الأرضية؟ وإلى أين يقود النظام الرأسماليّ البشرية اليوم؟ إلى الجنة أو إلى الجحيم؟ ويرى بعض الاقتصاديين المعاصرين الكبار أنّ النظام الرأسمالي في حالة سقوط .

٥- الفصل بين الأخلاق والاقتصاد

لا بدّ لنا من معالجة ما تبنّاه الاتجاه «الليبرالي ـ الرأسمالي» في شأن أصول المعرفة الإنسانيّة، في ما يرجع إلى حقيقة علم الاقتصاد وعلاقته بالأخلاق؛ وذلك ضمن مسائل ثلاث:

أ ـ علاقة «الاقتصاد الرأسماليّ» بالأحكام القيميّة والأخلاقيّة

لاحظنا في ما تقدّم، كيف تبنّى علماء الاقتصاد الكلاسيكيون، ونظراً لاعتقادهم بالحاكمية القهرية للغرائز وعبادة الذات على المجتمعات الإنسانية، القول بأنّ «المصلحة الفردية» هي الدافع الوحيد في الفعل الإنساني، وأنّ السعي بغية تحقيق المصلحة الشخصية، في ظلّ الحرية الطبيعية (سوق المنافسة)، سوف يؤدّي بقانون الطبيعة إلى تأمين المصلحة الفرديّة والصالح العام. وقد تبنّى هؤلاء هذا القانون بوصفه

قاعدةً عامة في السلوك الاقتصادي للإنسان من دون الاعتماد في ذلك على أي إيديولوجيا محدّدة. وعلى أساس ذلك، قامت نظريّاتهم في علم الاقتصاد. ويرى هؤلاء انفصال مجال قضايا الاقتصاد وموضوعاته عن المسائل الأخلاقيّة والقيميّة، وأنّ الانفصال بينهما كانفصال موضوعات العلوم التجريبيّة عنها. وبناء عليه، فإنّ وظيفة علماء الاقتصاد تتمثّل في دراسة ظاهرة الاقتصاد كما هي عليه لا كما ينبغي أن تكون عليه، والسعي إلى اكتشاف القوانين الحاكمة فيه. فمثلاً عند التعامل مع ظاهرة الأسعار، لا بدّ من البحث عن العوامل المؤثّرة على القيمة الوسط، أي العرض والطّلب، والمتغيّرات التي لها تأثيرها على ذلك. وأمّا تحديد القيمة المتوازنة، وما ينبغي على المنتج أو المستهلك القيام به، فهذا ليس من وظيفة علم الاقتصاد!! بل لسنا بحاجة إطلاقاً للإجابة عن مثل هذا السؤال، لأنّ النظام الطبيعيّ هو الذي يضمن الصالح العام بأفضل شكل ممكن.

لقد أثبتنا سابقاً بطلان هذه الدّعوى، وقلنا: إنّ أهم الأسس المكوّنة للاقتصاد الليبراليّ ـ الرأسماليّ تعتمد على الفكر المادّي والأخلاق النفعيّة، ولا يمكن تبنّيها إلا في ظلّ إيديولوجيا مختصّة بها. واليوم، وعلى الرغم من الجهود الواسعة التي بذلها منظّرو الاقتصاد الرأسمالي، لا سيما الكلاسيكيون الجدد في سبيل إخفاء هذه الواقعية، فإن البعد العقدي في هذه القضايا لا يمكن إنكاره.

ولذا نجد «البروفسور فرغسون»، في كتابه «نظرية الانتاج والتوزيع الكلاسيكيّة الجديدة»، يقوم باستخدام أشدّ العمليّات الرياضيّة تعقيداً، والتي لا يمكن فهمها إلا لمن تعمّق كثيراً في علم الرياضيّات ليظهر

محدوديّة مسائل علم الاقتصاد. ثم نجده، وبعد أن يستعرض بحثاً طويلاً، يعترف مع عدد من زملائه بهذه الحقيقة، فيقول:

«إنّ القبول بالنظريّة الاقتصاديّة الكلاسيكيّة الجديدة أمر اعتقادي، فأنا شخصياً لديّ مثل هذا الاعتقاد، ولكن ما يمكنني أن أجيب به الآخرين هو أنّني اعتمد على اجتهاد ساموليلسون».

وهكذا الحال في الكثير من نظريّات علم الاقتصاد الرأسماليّ، فإنّها كتلك الأصول الرئيسيّة ذات بعد أيديولوجيّ وغير علمي. ولذا قال بعضهم، أمثال «لودفيغ فون ميزيس»:

«لا وجود لاقتصاد إثباتي، فمثل هذا وليد سوء التفاهم. فالاقتصاد علم نمطي ـ أي تحليلي ـ. ويذكر أحد علماء الاقتصاد المعروفين اليوم : ليست فقط أحكام السياسة الاقتصادية بل كافّة الأحكام الأساسية في علم الاقتصاد هي بنحو تحليلي. أي يمكننا القول: إنّ الاقتصاد ليس علماً إثباتياً ولا توصيفياً، بل هو علم نمطي وتحليلي. فعندما قام آدم سميث بتقسيم العمل، فقد ذكر صراحة أنّ رقيّ الحياة الماديّة العامّة متى كان مطلوبا فإنّ تقسيم العمل يكون عاملا مساعدا للوصول إلى هذا الهدف... وما كان يشغل بال الاقتصاديين الكلاسيكيين الجدد، في الماضي والحاضر، هو البحث عن الظروف التي يمكن أن تضمن مصادر الطاقة، أي الظروف التي تؤدّي بمجموعها إلى أفضل رفاهية مادية في ظل مصادر محدودة، وذلك على أساس افترا ض أن هذا الهدف الاجتماعي هو المطلوب»[1].

---

(١) ای. ر. هانت، تكامل نهادها وايدئولوژيهاى اقتصادى، ترجمة سهراب بهزاد، شركت سهامى كتابهاى جيبى، الطبعة الأولى، ص ١٤٢.

ب ـ الاقتصاد الرأسمالي والتعاليم الأخلاقية والقيم الإنسانية العليا

كما يرتبط الاقتصاد الرأسمالي، في أصوله الرئيسية، بأبعاد أيديولوجية كذلك الحال في أحكامه ونظريّاته الاقتصادية، فإنّها تحتوي أحكاماً ذات بعد أيديولوجي. وذلك لأنّ ولادة الاقتصاد الرأسمالي تمّت في ظل رفض القيم الإنسانية العليا والتعاليم الدينيّة وتقديس الرذائل الأخلاقيّة. بل إنّ ذلك حدث في ظلّ تنزّل الإنسان عن مقام الخلافة الإلهيّة إلى المرتبة الحيوانيّة الدنيا والماديّة التي تشكل الأهواء النّفسيّة العامل الأساسيّ المحرّك فيها ، وتشكّل الثروة الماديّة الهدف فيها، ويكون العقل فيها في خدمة الشهوة، وأداة لتحصيل الثروة، ليزداد الرقم الاقتصادي. وبناء عليه، لا يقتصر الأمر على انفصال الاقتصاد الرأسمالي عن الأخلاق والقيم العليا، بل له حقيقة على النقيض من الأخلاق والقيم.

ومن المهم أن نلحظ كيف يقوم النظام الليبراليّ ـ الرأسماليّ بالدفاع عن حقيقته المناقضة للأخلاق.

إنّ نظرةً إلى المسائل التي يعالجها علم الاقتصاد، اليوم، تشهد بأنّ هذا المذهب، وبدل أن يقوم بمعالجة المشاكل الإنسانيّة والقضايا الرئيسيّة التي تشغل الإنسان، انصرف إلى القضايا الهامشيّة التي لا أهميّة لها، والموجبة للضياع؛ وذلك أنّها تأخذ وقت الطالب والباحث في فهم لغة هذا العلم ومصطلحاته وضبط مختلف الشقوق والموضوعات. وعلى الرغم من ذلك لا يشعر بأنّه وصل إلا إلى القليل ويشعر بالعجز عن فهم هذه المعلومات المعقّدة، وعدّة قليلة هم أولئك الذين يتمكّنون من فهمها، ونجد أنّ تعلّقه بها وارتباطه بها ينشأ من كثرة ما بذله في سبيلها ممّا يملكه من رأسمال يتمثّل في الوقت والطاقة اللذين لديه، أو أنّه لا

يجد بداً له من الارتباط بها لأنّها سبيل حل مشاكله الحياتيّة، فلا بدّ له من أن يسير من دون اختيار في الطريق المرسوم له. وأخيراً، لو أنّه كان نابغة فنطق بما يكون على خلاف ما هو موجود، فإنّه سوف يواجه عبارات التحقير والترغيب والتهديد ليخرج من الساحة.

تتولى الامبرياليّة الرأسماليّة صرف مبالغ هائلة في مجال وسائل الإعلام العالميّة الكبرى، وتستخدم نفوذها، في الجامعات المعروفة وسائر التجمّعات العمليّة والثقافية، في سبيل نشر أيديولوجيا الاقتصاد التقليدي في الدفاع عن نظام السوق. وتجعل من أيّ رأي معارض عرضة للإهانة، وفي سوق المواجهة الإعلامية التي تقع تحت سيطرة الرأسماليين الكبار تفقد تلك المعارضة رونقها.

ويذكر «اي. ر. هانت»، في كتابه «تكامل المؤسسات والأيديولوجيا الاقتصادية»، ما يأتي:

«إنّ أشهر المؤسسات الأمريكية التي تقوم بنشر هذه الأيديولوجيا (الاقتصاد الكلاسيكي)، بين عوام الناس، عبارة عن التجمّع الوطني لأصحاب الصناعات، مؤسسة التعليم الاقتصاديّ، اللجنة الحكوميّة المعتمدة على الدستور، غرفة التجارة في الولايات المتّحدة وتجمّع المؤسسات التجاريّة الامريكيّة. وذكرت إحدى لجان مؤتمر الولايات المتحدة أنّ ٤ من ٣٢ مليون دولار قد صرفت لأجل النفوذ في الجهاز التشريعيّ، وواحد من ٣٢ مليون دولار قامت بصرفها الشركات الكبرى، و٢٧ مليون دولار من هذا المبلغ تم دفعها لمؤسسات كالمؤسسات التي ذكرناها أعلاه. قام التجمّع الوطني لأصحاب الصناعات بصرف هذا المبلغ في الصحف الدعائية لأجل حماية التجار. الصحف والمجلات

كالمجلات التعليمية، النشرات المرتبطة بالعمل والعلاقات الصناعيّة، النشريّات الخبريّة، مجلّة حول القضايا الأمريكية، الدّراسات والأبحاث المتعلّقة بالقوانين، التعليم والتربية... فيما قامت مؤسسة التعليم الاقتصادي بنشر كتب تعكس الايديولوجيا الليبرالية الرأسمالية التقليدية وتوزيعها. كما أصدرت مجلة شهرية تحمل اسم (الإنسان الحر) لأجل نشر هذه الأيديولوجيا، حيث يتمّ توزيعها مجاناً.

كما أن مؤسسات أخرى تنشط في مجال نشر هذه الايديولوجيا وترويجها في نطاق واسع. والنقطة الرئيسية التي يتم الاعتماد عليها في نشر الايديولوجيا التقليدية على منافع السوق الحرة، والتي تعتمد على أن قوى العرض والطلب في السوق الحرة سوف تثمر على الدوام ما يكون راجحاً على ما يمكن أن تقدّمه الدولة أو مؤسسات التخطيط والبرمجة. وكمثال على ذلك، نجد أنّ التجمّع الوطنيّ لأصحاب الصناعات يتحدّث عن دور الدولة في تثبيت نظام المنافسة. ولكن لا تجد أيّاً من المجلات والصحف التابعة له تعطي أهمية لتمركز سلطة الشركات، بل إنّ كافّة هذه المجلات تجد المسألة الاقتصاديّة الرئيسيّة في وجود الاتّحادات العماليّة الكبرى وسياسات الرفاهيّة الاشتراكيّة للدولة. وغالب هذه المجالات تحمل رؤية بسيطة جداً من بعض التحليلات التي يتبنّاها بعض الاقتصاديين التقليديين والاقتصاديين الجدد، وتسعى للدفاع عن الرأي الذي يرى في أي نوع من الخطر على استمرارية نشاط السوق الحر فعلاً أو مستقبلاً مصيبة كبرى لا بدّ من مواجهتها بأيّ ثمن كان»[1].

---

(١) موسى غنى‌نژاد، مصدر سابق، ص ١٤٦.

في ظلّ مثل هذه الحالة، لا يمكننا أن نتوقّع من النظام السياسيّ الديمقراطيّ الكثير، وذلك لأنّ العالم الرأسمالي قام بربط السلطة السياسيّة بالسلطة الاقتصادية من جوانب مختلفة. ففي أمريكا يقوم الحزبان المعروفان: الديمقراطي والجمهوري بصرف ملايين الدولارات في كل عملية انتخاب. وينتج عن ذلك أن يكون كلٌّ حزب خاضعاً لاثنين في المائة من الطبقة الأغنى مالياً في المجتمع، وهم الذين يسيطرون على رأسمال الدخل الاقتصادي. ففي ظلٍّ هذا الوضع، لا يمكننا توقُّع أن يقوم هؤلاء النخبويّون من أصحاب الأموال بدعم أي دولة تشكِّل تهديداً أو مساً بما يمتلكونه من ثروات أو صلاحيات.

ج ـ الاقتصاد، الأخلاق والقيم الإنسانيّة

إنّ الاقتصاد، بوصفه علماً، يسعى إلى البحث عن الطرق المناسبة للاستفادة من المصادر والإمكانات الموجودة في سبيل الوصول إلى الأهداف والحاجات الإنسانيّة. ولمّا كان يعالج مسائل ترتبط بحياة الإنسان بوصفه كائناً ذا هدف، ويحمل دوافع مختلفة ماديّة، وذا شعور وصاحب إرادة، وقلقاً بالنسبة للمستقبل، ويملك حريّة الاختيار، هو في الأساس من فروع علم الأخلاق. ولا يمكن لصاحب رؤية صحيحة يدرك حقيقة الإنسان وحياته الاجتماعيّة أن ينكر هذا الواقع. وقد كان هذا العلم حتّى سنة ١٩٠٣ جزءاً من العلوم الأخلاقيّة، ولكنّه فصل عنها بعد ذلك نتيجة إصرار بعض علماء الاقتصاد، وقد رفض «كينز» هذا الأمر.

«فهو، مع تأكيده على انفصال العلوم الأخلاقيّة عن العلوم الطبيعيّة، كان يرى أنّه لا يمكن جعل الثاني معياراً للأوّل. وكان ينكر الشبه بين هذين الفرعين العلميين، ويردّ القول بتبعيّة العلوم الأخلاقيّة للعلوم

الطبيعية. ويذكر في رسالة له كتبها إلى جامعة هارفرد (Harvod)، سنة ١٩٣٨، التالي: إنَّكم لا تبذلون جهداً حقيقياً في سبيل المنع من تبديل الاقتصاد إلى علم طبيعي. ويرى أن تصوُّر مشابهة الاقتصاد للعلوم الطبيعية يؤدي إلى الغفلة عن أهمّ شيء لا بدّ لكلّ باحث اقتصاديّ من الالتفات إليه، وهو ملاحظة فعل الإنسان، بوصفه موجوداً يملك عقلاً وإرادة. وكان يرى أنّ الاقتصاد وخلافاً للعلوم الطبيعيّة، لا يكون ممكناً من دون مراجعة النفس والقيم والدوافع والتوقعات والعلوم النَّفسية، وكذلك المعلومات المتداولة التي لا تكون على نمط واحد في غالب الأوقات»[1].

وكذلك الحال مع «الفريد مارشال»، فإنّه كان يرى هذه الحقيقة إلى حدٍّ ما. ونظراً لكونه يرى تعدُّد الدوافع الإنسانية في النشاط الاقتصادي، لم يلجأ إلى أسلوب التجريد، كما أنّه لم يعتمد على الاستدلال القائم على أساس الأحكام العقلية، ولم يعالج المسألة بمنهج النظام الميكانيكي كما فعل مؤسّسو المذهب الحدّي. ويرى «مارشال» أنّ القوانين الاقتصادية لا بد من أن تشكّل أنموذجاً للميل نحو الحقيقة، وإن اصطدمت في مسيرها ببعض الموانع، ويذكر عند وصفه للدّراسات المطوّلة التي قام بها الكلاسيكيون والكلاسيكيون الجدد لـ «أساس القيم» ما يأتي :

«إنّ البحث عن أن أي حد من المقص، هل الأعلى أو الأسفل، هو الذي يقطع الورقة، مفيد بالحد الذي نسأل به عن أنّ القيم محدّدة لثمن الكلفة او للمطلوب»[2].

---

(١) باقر قديرى اصل، ص ٢٣٤-٢٣٢.

(٢) محمدعلى كاتوزيان، مصدر سابق، ص ٢٠٩.

إنّنا، ومن خلال الأخذ بعين الاعتبار أنّ الإنسان يحمل، وعلى أساس الخلق دوافع متعددة: فهو محبّ لذاته ومحب لنوعه، ظالم ومحبّ للعدل، قوي وضعيف، عاقل وجاهل، مهتد وضال، سعيد وشقي، لا يمكن إيكال أمر صلاحه وسعادته للطبيعة. كما أنّ ضمان السلامة والصحة الشخصيّة لشهوات النفس والنظام الطبيعي ورفض الإشراف والعلاج الطبي يعد أمراً سفيهاً. إذا لا بدّ من ملاحظة ما ينبغي وما لا ينبغي، ولا بدّ من الهداية والمراقبة والإشراف.

ولكن، الآن، بعد أن سجّلت الأفكار البشرية ومذاهب الشرق والغرب هزيمة مرة في تعاليمها، فهل ثمة طريق آخر لتحديد ما ينبغي وما لا ينبغي تمييز طريق السعادة من طريق الضلال، والتخفيف من الآلام التي عاشتها البشرية كالجهل والضلال والفقر والهلاك والظلم؟

إنّ إنسان اليوم، وقبل أي زمان آخر، يشعر بحاجته إلى أيديولوجيا دينيّة تملك المفهوم الحقيقي للسعادة والصراط المستقيم لتهديه إليه. وهذه هي نقطة البداية للرجوع إلى الهداية والسعادة، الهداية التي جعلها الرب الرحيم في متناول البشر من خلال أنبيائه ورسله. نعم إن طريق نجاة الإنسان اليوم هو طريق نجاته بالأمس، الإيمان بالله الواحد، الإله المطّلع على عباده، ويرى أعمالهم صغيرها وكبيرها، ويضاعف حسناتهم بعشر بل وبمئات من الحسنات، ولن يكون المسيء بمأمن من عذابه وغضبه. والإيمان بأعظم أنبيائه نبي الإسلام محمد المصطفى ﷺ، الذي وصف حبّ الدنيا وحبّ المال بأنّه أكبر عامل يقف عقبة أمام التكامل الإنساني، فقال: «لم نبعث لجمع المال ولكن بعثنا لإنفاقه»، فكلامه هذا لم يرد منه اللامبالاة بالاقتصاد وبالنعيم الماديّ، بل أن يكون ذلك في سبيل السعادة الأبدية والحقيقية للبشر.

وللدكتور جونسون مقولة يذكر فيها أن سعادة المجتمع ترتبط بالتقوى. ولكن كيف يمكن الوصول إلى هذه التقوى؟ لقد كان النبي محمد صلى الله عليه وآله والإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الأنموذج الأمثل للتقوى، هذا الإمام الذي كان يصلي ألف ركعة في الليلة عبادة لله، والذي أعتق ألف نسمة بكد يده وعرق جبينه، والذي وصل نتاج ما قام بعمارته من أرض إلى أربعين ألف دينار في السنة. وكان مصير نصيبه منه أن يوزع على أهله فلم يبق معه عند شهادته سوى سبعمائة درهم.

نعم، سعادة الإنسان تتمثّل في مسار التقوى، وهي ما كان يسعى إليه الإمام علي عليه السلام. والاقتصاد المُنجي هو ما جاء به. أما الاقتصاد الرأسمالي فما هو رأيه، وإلى أين يتجه منظِّرو التنمية الغربية؟ نحو سعادة البشر أو شقاوتهم؟ إنّ من الأفضل أن نسمع هذا الجواب بلغة أحد علماء الاقتصاد المعروفين والمعاصرين :

«من أين يأتي العلم والمعرفة؟ إلى أين يتّجه الإنسان والمجتمع؟ إنّ إيماننا بالحريّة جعلنا نتخلّى عن التقدُّم للنجاة عن الطريق الإلهي، لأننا تخلينا عن رسله الذين بعثهم إلى الأرض، وما بقي لنا هو الاعتماد على العقل الجمعيّ غير المكتمل بأمل بناء المجتمع الإنسانيّ الأمثل، وهو إلى الآن لم يكتمل».

* * *

ما وراء الأزمة الماليّة العالميّة:
جولةٌ في الأعماق

الدكتور عبد الحليم فضل الله

تطرح الأزمة الماليّة سؤالاً مكرراً: ما الذي تشهده الرأسماليّة، هل إنّها تتَداعى تداعي الشيوعيّة السوفيتيّة قبلها، أم تطوي على نحوٍ مدوٍ إحدى مراحلها تمهيداً للانتقال إلى طورٍ جديد...؟ لقد كان سقوطُ الاشتراكيّة وصعود العولمة النيوليبراليّة مصدَر إلهام للباحثين عن نهاياتٍ سهلةٍ للتاريخ.. للدولة وللأيدولوجيا، وها هي التطوّرات الراهنة تداعبُ خيالَ المولَعين بحتميّات أُخرى، من النوع الذي يستهوي المبشِّرين منذ زمن بموتٍ وشيكٍ للرأسماليّة، وانبعاثٍ أسطوريّ للإيديولوجيّات الهامدة لتحلَّ محلَّها.

وليس لنا أنْ نهوّن من شأن الأزمة العالميّة التي لم تنته تردّداتها بعد، وستمرُّ سنوات، وربَّما عقد من السنين قبل أن تبدأ الأسواق الماليّة الصعود من الحفرة التي أوقعت نفسها بها، لكن الإجابات البسيطة والحلول الناجزة ستزيد الأمر صعوبة، فمواجهة التحدّي الأكبر الذي يواجهه الاقتصاد العالميّ منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية، لا يكون بردود عقائديّة صِرْفة أو بوصفات أحاديَّة البعد.

وما يزيد من أهميّة التناول الحذر للأزمة، هو أنَّ الرأسماليّة متنوِّعة ومتعدِّدة بطبيعتها من الناحيتين النظريَّة والتاريخيّة، وكلمة الرأسماليّة لا تعني الشيء نفسه ما لم نحدِّد أي من مدارسها وتجاربها هو المقصود، هل السوق الاجتماعيّة، أم دولة الرفاه أم رأسماليّة القرن التاسع عشر الموصوفة بالمتوحِّشة، أم كلاسيكيَّة نهاية القرن العشرين النيوليبراليّة المفرِطة؟...

ويسجَّل للرأسماليّة أنَّها تفصح دوريّاً عن عيوبها، ولا يمكن حجب تناقضاتها تحت سطح الأحداث أو خلف غلافٍ دائمٍ من التعتيم والرقابة كما يحدث في أنظمةٍ إقتصاديّة أخرى. وأظهرَ مسارها المعاصر أنَّها قادرةٌ على تخطِّي الصعوبات، فخلال قرنٍ من الزمن تعايشت مع ١٢٤ أزمة تقريباً، من بينها ستّ أزمات كبرى، بدءاً بأزمة عام ١٩٠٧ التي مهّدَت وفْق بعض المؤرِّخين لنشوب الحرب العالميّة الثانية، ومروراً بأزمة الكساد الكبير ١٩٢٩ – ١٩٣٢ وأكثرها ضراوةً، وانتهاءً بالأزمة الراهنة. لكن،

ما هي الأزمات الماليّة؟

تظهر هذه الأزمات على شكل انهيار حاد في أسواق المال يُفقدُها جزءاً كبيراً من القيمة السوقيّة لأصولها، ثُمَّ تتْبعها إفلاسات مصرفيّة واسعة النطاق تمتدُّ إلى المؤسَّسات الأخرى. وفي العادة تكون الموجة الأولى لهبوط الأسواق مفاجئةً وضخمة، تليها انهياراتٌ أصغر حجماً تستمرُّ لفترة طويلة من الزمن. ففي أزمة الثلاثينيّات خسرت بورصة نيويورك خلال ثلاث سنوات ٨٠ ٪ من قيمتها السوقيّة، وفي الأزمة الراهنة تجاوزت الخسائر ٥٠ ٪ من قيمة السوق حتّى الآن. وباستثناء أزمة

الركود الناتجة عن صدمة النفط ١٩٧٣ - ١٩٧٤، وأزمة الأسواق الآسيويّة ١٩٩٧ - ١٩٩٨، فإنَّ مسرح الأزمات العالميّة الكبرى هو الولايات المتَّحدة، إذ تصدر أولى الإشارات السيّئة من بورصة نيويورك، ثم تسري بعد ذلك في البورصات الأُخرى كالنار في الهشيم.

ومن نتائج الأزمات الكبرى أنّها تُعطي دفعةً للفكر الاقتصاديّ، وتمهّد لحدوث تحوّلات سياسيّة وجيو إستراتيجيّة على المستوى العالميّ، ولهذا السبب لا يكفي التركيز على الجوانب التقنيّة وحدها عند تحليل الأسباب وتوقّع النتائج، فهذا يقلّل من قيمة العبَر التي يُمكن استخلاصها، وقد يُرخي بظلاله على الحلول المعتمَدة، فتأتي على شكل تعديلات وتصحيحات محدودة وأحياناً مؤقّتة، لا تمنع تجدّد الأزمة مرةً أُخرى.

في وقائع الأزمة الراهنة

بدأت الأزمة في صيف عام ٢٠٠٧ ، عندما أخذت أسعار المساكن والعقارات في الولايات المتّحدة الأميركيّة تتهاوى. ولم تتوقّف المشكلة عن حدود هذا القطاع، بل انتقلت سريعاً إلى القطاع الماليّ المحمّل بكتلة هائلة من القروض العقاريّة، وبين ليلة وضحاها تحوّلت آلاف مليارات الدولارات من الديون المغطّاة بمرهونات عقاريّة إلى ديونٍ رديئة لا يُتوقّع سدادها، ويجب شطبها من القوائم الماليّة للمصارف. والنتيجة هي فقدان ملايين الأشخاص لمساكنهم بعد أن تعذّر عليهم تسديد أقساط القروض، وفشلِ المصارف بالمقابل في استرداد القيمة الأصليّة لتلك القروض، بعد هبوط أسعار المساكن التي عُرضَ ملايينٌ منها للبيع دفعةً واحدةً. وحين وصلت الموجة إلى الأسواق الماليّة، فقدَت بورصة

نيويورك ومعها البورصات العالميّة الأساسية أكثر من ٤٠ ٪ من قيمتها خلال شهريّ أيلول وتشرين أول من العام الماضي.

وكانت الفقّاعات الماليّة قد أخذت تنفجرُ تِباعاً حين سجّل عملاقَا التأمين Freddie Mac و Fanny Mac خسائر بلغت ٨٢٦ مليون $ و٢٣٠٠ مليون $ على التوالي في نهاية الفصل الثاني من عام ٢٠٠٨، ممّا اضطُر الحكومة الأميركيّة إلى تأميمهما، وتستحوذ هاتان المؤسَّستان على حوالي ٤٢ ٪ من إجماليّ القروض السكنيّة في الولايات المتَّحدة الأميركيّة المقدُرة بـ ١٢ ألف مليار $، هذا فضلاً عن المشتقّات الماليّة المرتبطة بهذه القروض. أعقَب ذلك إفلاس مؤسَّسات عدّة من أهمِّها «آندي ماك» و«وبيرستيرنز» اللذين قام بشرائهما مصرف J.P Morgan وقد بدأ السقوط الكبير في ١٤ أيلول ٢٠٠٨ عندما سمحت وزارة الخزانة الأميركيّة بإشهارِ إفلاس مصرف «ليمان براذرز» أحد المصارف الأميركيّة الخمس الكبرى. وكان ذلك إشارة الانطلاق لسلسلة من الانهيارات التي انتقلت إلى الأسواق الماليّة وأسواق العملات، وها هي الآن تخيِّم فوق أسواق السِلَع والخدَمات، وتهدّد العالم بحقبة انكماش اقتصاديّ لا مثيل لها منذ ثمانية عقود.

الأزمة كمفارقة أيديولوجيّة واجتماعيّة:

أولا : الفراغ النظريّ أم خيار الفوضى

ليس لدى الرأسماليّة الكلاسيكيّة وهي الجذر الفكريّ للنيوليبراليّة المُعاصرة، تفسيراً نظريّاً للكساد وللدورات الاقتصاديّة، وهذا شجّعها على التمادي في تحرير الأسواق ، وإعلاء شأن « اليد الخفيّة» في مقابل كفٍّ يدِ الدولة وتقليص حجمها ما أمكن. ويَفترضُ روّاد هذه المدرسة، وعلى

رأسهم : آدم سميث (١٧٢٣ – ١٧٩٠)، ديفيد ريكاردو (١٧٧٢ – ١٨٢٣)، جون ستيوارت مل (١٨٠٦ – ١٨٧٣)، جان ساي (١٧٦٧ – ١٨٣٢) وغيرهم..، أنّ التوازن العام للاقتصاد يتحقّق تلقائيّاً عند مستويات مرتَفعَة من التشغيل والعمالة، ويبقى هذا التوازن قائماً ما لم تطرأ عوامل خارجيّة تؤدّي إلى إطاحته، مثل نشوب الحروب، وتدخّل غير مرغوب به من قِبَل السلطات، وهيمنة الاحتكارات المحميّة. ويُعزى التوازن الآليّ للسوق إلى عوامل عدّة من بينها: عمل جهاز الثمن، والمرونة التامّة للأسواق التي تُتيح لها التكيّف الفوريّ مع التغيّرات في العرض والطلب، و فعاليّة قانون الأسواق الذي يرى القائلون به أنّ العرْض هو الذي يخلُق الطلب وليس العكس، وبرأي هؤلاء لا تُعاني الأسواق من فائض إنتاج، إذ كلّما زاد الإنتاج تحسّنت القوّة الشرائيّة للأفراد وتنامي الطلب على السلع الإضافيّة المعروضة للبيع.

ويُقرّ الكلاسيك بحدوث أزمَات في الاقتصادات الرأسماليّة، لكنّها ناتجة بحسبهم عن عواملَ خارجيّة طارئة تتمكّن الأسواق من استيعابها والتغلّب عليها، وفي بعض الأحيان يؤدّي تدخّل الدولة في النشاط الاقتصاديّ، ونوبات المضاربة المموّلة بالقروض الرخيصة من المصارف إلى إعاقة آليّات السوق، والتسبب بالتباطؤ والركود. وعلى العموم فإنّ حصول الأزمات من وجهة نظر الكلاسيك، هو نتيجة سوء تصرّف أحد أطراف النشاط الاقتصاديّ، يؤدّي إلى إضعاف قدرة جهاز الثمن على تصحيح الفوري. ويكون الحلّ بالتالي عبر الحدّ من التدخلات الضارّة، ومنح الأسواق فسحةً من الوقت كي تستعيد قدرتها على التصحيح والتكيّف.

على أنّ التحليل أعلاه لا يقدّم تفسيراً للدورات، بل يُعيد عرض المبادئ المعروفة للرأسماليّة التقليديّة، ويمكن اعتبار ما توصّل إليه «ويسلي ميتشل» (١٨٧٤ - ١٩٤٨)، بأنّه يمثّل على نحوٍ أفضل وجهةَ نظر المدرسة الكلاسيكيّة في هذا الصدد، إذ وجَدَ في تحليله للأزمات الماليّة، أنّ كلَّ واحدةٍ منها هي سلسلة فريدةٌ من الأحداث تسبقها سلسلة فريدةٌ من الأسباب، وهذا يحول دون وضع قانون موحّد للأزمات أو اقتراح وصفَة شاملة لها.

لقد فوّت هذا الفراغ النظري على الرأسماليّة إمكانيّة التطوّر، وفرضَ عليها العودة إلى نقطة البداية كلّما قطعت شوطاً لا بأس به من التجدّد والتحوّل، وخير مثال على ذلك هو أعمال «مدرسة شيكاغو»، التي دعَت في وقتٍ مبكّر بعد الحرب العالميّة الثانية، إلى التخلّي عن مبادئ الرأسماليّة الاجتماعيّة، مع أنّ هذه الاخيرة أتاحت للدول الأوروبيّة التي دمّرتها الحرب العالميّة الثانية استيعاب نتائج تلك الحرب، وكان لها الفضل في إنقاذ العالم من أزمة الثلاثينيّات.

ويتّضح من تتبّع مسار الرأسماليّة بأنّ الأفكار الكلاسيكيّة، التي تُعارض تدخّل الدولة وتغضّ النظر عن التفاوتات الاجتماعيّة والمفارقات الأخلاقيّة، هي الاتّجاه التاريخيّ للرأسماليّة، وأنّ المدارس الأخرى ما هي إلا استثناء تفرضه الأزمات الحادّة التي تهدّد فيما تهدّده الطبقات المُهيمنَة، المستفيدة عادةً من ترك حبل السوق على غاربه.

وقد كان ثمن التصلّب الإيديولوجيّ باهظاً، فخلال أزمة الكساد الكبير، أدّت هيمنة الرأسماليّة التقليديّة إلى تأخير الإصلاحات فترةً من الزمن، حيث نجح اقتصاديّان معروفان هما: جوزيف شومبيتر (١٨٨٣-

١٩٥٠) وليونيل روبنز، بإقناع الرئيس الأميركيّ هربرت هوفر (١٨٧٤-١٩٦٤) الذي عاصر بداية الأزمة، بترك الأسواق تصحّح نفسها بنفسها، وانتظار الانتعاش الذي سيأتي وحده دون عناء. ولكن أثبتت هذه التوصية فشلَها وضيَّعت على العالم ثلاث سنوات ثمينة، وكان على الرئيس الأميركيّ اللاحق فرانكلين روزفلت (١٨٨٢-١٩٤٥) أن يقرَّ برامج حكوميّة ضخمة للتشغيل والإنفاق على البنى التحتيّة، وينتظر بضعةَ سنوات أخرى قبل أن تنتعش الأسواق من جديد. وبالرغم من الفشل الذريع الذي سجّلته الرأسماليّة الكلاسيكيّة في تقديم توصيات مفيدة للتعامل مع الأزمة، فإنّ أفكار «مدرسة شيكاغو» التي ظهرت في بداية الخمسينيّات، تشير إلى أنّ الرأسماليّة الكلاسيكيّة التقطت أنفاسها بسرعة وأعادت تقديم نفسها في قالبٍ جديد هو المدرسة النقديّة.

وبرأي ميلتون فريدمان (١٩١٢- ٢٠٠٦)، أحد ألمع علماء «مدرسة شيكاغو»، فإنّ أزمة الكساد الكبير هي نتيجة سوء تصرّف الاحتياط الفدراليّ الأميركيّ، في حين أنّ على السلطات الماليّة والنقديّة، تبنّي سياسات محايدة نقدياً ومالياً في جميع الأحيان، ومن شأن ذلك توفير أرضيّة نمو واستقرار لأمدٍ طويل. وفي ظلٍّ المذهب النقديّ الذي أطلقه فريدمان، يُسمح للدولة بالتدخّل من قناة وحيدة هي سياسة الفوائد، ولهدف وحيد أيضاً هو خفض معدّلات التضخّم الذي بات في الستّينات والسبعينات الماضية أحد سمات النظام الرأسماليّ. لكن فريدمان تجاهل أنّ خفض الفائدة يستنفذ أغراضه بسرعة ولا يحقّق النتائج المرجوّة، كما حصل في أزمة الثلاثينات وتكرّر حصوله في أزمة اليابان في التسعينات و أيضاً في الأزمة الحاليّة، إذ وصلت معدّلات الفائدة الحقيقيّة إلى الصفر

دون أنّ يتغيّر على اتّجاه الأزمة.

إنّ عجز الأرثوذوكسيّة الاقتصاديّة عن تقديم إجابات علميّة شافية للكساد الكبير وللأزمات الأخرى، جعلها تبدو كتيّار اقتصاديّ يحبّذ الفوضى، أي أنّها فضّلت فتح الباب أمام العواصف المفاجئة الآتية من جحيم الأسواق العالميّة، وحرمت السلطات الماليّة والنقديّة من الصلاحيّات اللازمة للتصدّي لها، وظلّت متمسّكة بفرضيّة أثبتت الوقائع خطأها وهي أنّ الاقتصاد يزداد نشاطاً كلّما تمّ التخلّي عن القيود والتنظيمات التي تلجم آليّات السوق.

مقارنة مفيدة: الرأسماليّة الكلاسيكيّة والماركسيّة وما بينهما

لم تقدّم الرأسماليّة التقليديّة تحليلاً نظرياً متكاملاً للأزمات، واتّخذت موقفاً معادياً للرقابة مهما كان مبرّرها. ولأنّ فكرتها عن عمل الأسواق تستند إلى مبدأي الثبات والتوازن، فإنّها تقف على طرف نقيض من الماركسيّة، فهذه ترى أنّ التحوّل والتطوّر هو الذي يحكم النشاط الاقتصاديّ، وأنّ عوامل الأزمة كامنةٌ في طبيعة النظام الرأسماليّ نفسه[1]. ويلتقي العديد من المفكّرين الرأسماليين مع مقولتين توصّل إليهما كارل ماركس (١٨١٨- ١٨٨٣)، الأولى هي أنّ الحكومات تمثّل مصالح رجال

(١) يتم ذلك وفق كارل ماركس في إطار الدورة التالية للأزمة: توزيع غير متكافئ للسلطة بين أطراف الإنتاج، يؤدي إلى توزيع غير متكافئ للدخل، فانخفاض في الأجور بسبب مصادرة أصحاب الرساميل للقيمة المضافة الناتجة عن العمل، ويتسبب الإفقار المتزايد إلى انكماش في الطلب، وزيادة حدة التنافس بين الاحتكارات الكبرى داخل الدول الرأسمالية وفي المستعمرات، والنتيجة هي أزمات متكررة تؤدي في نهاية المطاف إلى انهيار الرأسمالية.

الأعمال والشركات العملاقة والاحتكارات الكبرى، أكثر من تمثيلها للمصلحة العامَّة، والثانية هي أنّ الفكر الاقتصاديّ الذي يحظى بالانتشار والقبول العام في حقبةٍ زمنيّة معيّنة، يميل إلى تبرير سياسات الدول والمجموعات الأكثر نفوذاً في العالم. وهذا ما عالجه على نحوٍ رائعٍ المفكّر الاقتصاديّ جون كينيث جالبريث (١٩٠٩- ٢٠٠٦) في كتابه «تاريخ الفكر الاقتصاديّ الماضي صورة الحاضر». بيد أنّ ماركس افترض إنّ حلّ المعضلة الاقتصاديّة، وكسر حلقة الأزمة يتمُّ من خلال ثورة العمّال التي تطيح الرأسماليّة، لكن هذا لم يحصل لسبب بسيط هو قدرة الرأسماليّة على تجديد نفسها، وقابليّتها لاستيعاب الأفكار الجديدة. كما حصل مع دولة الرفاه الشامل والمدرسة الكينزيّة، وتمكّنها بالتالي من امتصاص نقمة العمال، ودمج الفئات المهمّشة في آلة النظام الرأسماليّ نفسه.

ظهرت دولة الرفاه على أيدي مفكّرين سويديين في إطار ما يُعرف بالثورة السويديّة، وكان بدء وضعها موضع التطبيق في السويد أوائل الثلاثينيات، ثمّ جسّد أفكارها الرئيسيّة جون مينارد كينز (١٨٨٣- ١٩٤٦) في «خطاب مفتوح إلى الرئيس الأميركيّ» نشرته جريدة نيويورك تايمز بتاريخ ١٩٣٣/١٢/٣١. وفي سِفره الكبير الذي يحمل عنوان «النظريّة العامة للعمالة والفائدة والنقود» (١٩٣٦)، وضع «كينز» حجر الأساس لمدرسة اقتصاديّة جديدة هيمنت على السياسات الحكوميّة في معظم الدول الرأسماليّة حتى عام ١٩٨٠، وتجدّد الاهتمام بها في أعقاب الأزمة الأخيرة. ويُعدّ ذلك الكتاب الأهمّ في تاريخ الفكر الاقتصاديّ إلى جانب كتابي « ثروة الأمم» (١٧٧٦) لآدم سميث و«رأس المال» (١٨٦٧) لماركس.

لم تكن نظريّة كينز ذات جذور اجتماعيّة أو أخلاقيّة، ولم تهدف إلى تحقيق العدالة بمعناها الفلسفيّ أو الإنسانيّ، بل طمحت إلى وضع إطار علميّ لتفسير الأزمات التي لا تتمثّل فقط في انهيار الأسواق الماليّة، بل على نحوٍ خاص في انخفاض نسب النموّ، وتفشّي البطالة، وذلك لسببٍ رئيسيّ هو الإفراط في الإنتاج في مقابل انكماش الطلب. وقد أوصى «كينز» بضرورة تدخّل الدولة لدعم القوّة الشرائيّة للمواطنين، حتّى ولو أدّى ذلك إلى زيادة العجز الماليّ الحكوميّ. وبرأيه ليس هناك ما يضمن تحقيق التوازنات الأساسيّة في الاقتصاد، بل إنّ على الدولة تكثيف حضورها في النشاط الاقتصاديّ عند تعثّر آليّات السوق، ولسدّ الفجوات التي قد تظهر إمّا على شكل إنفاق الكليّ يقلّ عن الناتج الإجماليّ، وإمّا عندما تكون كميّة النقود المُتاحة للإقراض أدنى من احتياجات الاستثمار والاستهلاك. وقد كانت تعاليم «كينز» الملهم الرئيسيّ للسياسات التي اتُّبعَت في أعقاب أزمة الثلاثينات، ونجَحت في إنقاذ الاقتصادَين الأميركيّ والعالميّ من كارثة الكساد، ولأنّ «الكينزيّة» اعترفت بإمكانيّة حدوث الأزمات وتكرارها في النظام الرأسماليّ، فقد ساهمت طوال الفترة التي هيمنت فيها على صانعي السياسات، من تقليص الأزمات التي كانت تُصيب الدول الرأسماليّة المركزيّة، ولم تستأنف الأزمات نشاطها إلا في الثمانينات حين هيمنت الليبراليّة المتطرّفة من جديد.

ثانياً: ذوبان القيمة: المنفعة في مقابل الأخلاق

خلال بضعة أشهرٍ من الأزمة الحاليّة فقدت الأسواق الماليّة العالميّة نصف قيَم الأصول التي تتشكّل منها، أي بخسائر تتراوح ما بين خمسين

وثمانين مليار دولار أميركيّ، وتعادل حجم الاقتصاد العالميّ في عامٍ كامل. فأين ذهبت تلك القيَم وكيف جرى ابتلاعها ؟

بوسعنا أن نقدّم رداً تقنياً وفورياً على هذا السؤال، وهو إنّ القيم المفقودة تمّ تبديدها في واقع الحال قبل الأزمة، وتحديداً حين أُعطيت الأصول المتداولة (أي المنازل والأسهم والمحافظ الماليّة المرتبطة بها) أسعاراً تفوق قيمها الفعليّة بكثير، وأنّ كلّ ما جرى خلال الأزمة هو أنّ السوق "اكتشفت" ذلك التفاوت فانعكس على مؤشّراتها.

هل تقف المشكلة عند هذا الحدّ، أم أنّها تكمن أصلاً في مفهوم القيمة نفسه، بعد أن أعادت النيوليبراليّة من جديد ربط القيمة الفعليّة للنشاط الاقتصاديّ بالمنفعة الحديّة، في حين أنّ آدم سميث الذي لم يكن قد اكتشف مبدأ الندرة النسبيّة، ذهب إلى أنّ القيمة التبادليّة للسلع تتَحدّد على أساس كميّة العمل اللازم لإنتاجها، ومع أنّه يلتقي في هذا الشأن وللمفارقة مع ماركس، فقد رأى أنّ أجر العامل ينبغي أن لا يزيد عن الكلفة اللازمة لإبقائه على قيد الحياة. وقد عبّر ريكاردو لاحقاً عن ذلك بوضوح أكبر يجسّد تردّي الأخلاق الرأسماليّة، عندما تحدّث عن منح العامل أجر الكفاف فقط، حتّى يتمكّن أرباب العمل من مراكمة الرساميل اللازمة لتوسيع الإنتاج.

الانحراف الأكثر خطورة لنظريّة القيمة، يتمثّل في مذهب المنفعة، الذي وضع حروفه الأولى «جيري بتنام» (١٧٤٨ – ١٨٣٢) أحد ورثة سميّث، ويقوم على الربط بين تعظيم السعادة وزيادة كميّة السلع والخدمات المتوفّرة للاستهلاك، بمعزل عن الطريقة التي يتمّ إنتاجها بها. فإذا كان الهدف بالنسبة لأنصار مذهب المنفعة هو تعظيم Maximizing

سعادة المجتمع ككل، فإنّ معاناة مجموعة من أفراده لتحقيق هذا الهدف، أمرٌ يجب تقبّله كما هو وترك الأسواق تعمل بحريّة دون أيّ مساس بها، لأنّ أيّ تدخّل لرفع تلك المعاناة سيؤدّي إلى التفريط بالرفاهيّة الإجماليّة للمجتمع. وسنجد صدىً لهذه الأفكار في أعمال جيمس مل، وستيوارت مل وآخرين، ولدى هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣) الذي أيّد مبدأ «البقاء للأصلح» وأسّس بالتالي لما عُرف لاحقاً بالدراروينيّة الاجتماعيّة.

وعلى أيٍّ حال تستند نظريَّة القيمة عند الليبراليين الجُدد إلى مبدأ المنفعة، الذي يكفل الوصول إلى أفضل توزيعٍ ممكن للموارد، فأيّ تحويل لهذه الموارد من أعلى السلَّم الاجتماعي إلى أسفله، سيعرِّض النموذج الاقتصاديّ الأمثل للاختلال، وهذا ما يدعو برأي هؤلاء إلى تجنّب اعتماد الدولة سياسات معيّنة تهدف لإعادة توزيع المداخيل. لكنّ المفكِّر الاقتصاديّ «آرثر بيجو»، أثبت أنّ تحويل الثروات من الأغنى إلى الأفقر سيكون مفيداً للجميع، بل يؤدّي إلى زيادة الرفاهيّة بدلاً من إنقاصها، على اعتبار أنّ منفعة النقود لدى الطبقات العليا هي أقلّ منها عند الطبقات الدنيا، نظراً لتفاوت ندرتها بين الفئتين.

إنّ انجراف نظريّة القيمة، ناحية مذهب المنفعة الذي بات ركناً رئيسيّاً في التحليل الاقتصاديّ، مهّدَ لاعتبار الأجور سلعةً كباقي السلع، وشرّع التفاوت الهائل في الأجور والثروات، على نحوٍ أخذ يتعاظم في ربع القرن الأخير. فخلال هذه الفترة ارتفع الناتج الإجماليّ في دولة كألمانيا حوالي ٨٠٪، لكنّ نصيب الأطراف المشاركة في عمليّة الإنتاج لم يكن متوازناً، حيث أنّ صافي دخول الشركات الأكبر حجماً تضاعف مرّتين ونصف تقريباً، فيما بقي الدخل الصافي للعاملين بأجر على حاله

تقريباً، أو أنّه تراجع قليلاً . والأمر نفسه ينطبق على الولايات المتَّحدة الأميركية والعديد من الدول الأوروبيّة الأخرى .

وهناك علاقة بين اختلال التوازن الاجتماعيّ وأزمات الكساد. فقد اثبت «أدولف بيرل الصغير» و«غاردنر مينز» في دراسة لهما، أنّ تعاظم دور الشركات الكبيرة هو من أسباب حصول كساد الثلاثينيّات، حين سيطرت ٢٠٠ مؤسسة على نصف الثروة غير المصرفيّة تقريباً، إذ كلَّما زاد حجم المؤسَّسة حلَّ البيروقراطيّ محلّ المنظِّم والمستثمِر، وصار أعضاء مجالس الإدارة خاضعين لنفوذ المدراء أكثر منهم ممثِّلين لحمَلة الأسهم. ويزداد الأمر صعوبةً هيمنة احتكارات القلّة. والتحليل نفسه ينطبق على الأزمة الحاليّة، كما سيرد لاحقاً.

ثالثاً: اختلال التوازنات:

إذا كان من سببٍ عامٍ يلخِّص كلُّ تلك الأسباب الغائرة وراء الأزمة، فإنَّه يتمثّل في عبارةٍ واحدةٍ: اختلال التوازن الذي قادت إليه الليبراليّة المحدَثة خلال ربع قرنٍ من هيمنتها على صانعي القرار.

المظهر الأوّل لذلك الخلل، هو فقدان التوازن بين الحكومات والأسواق، فسياسة كفّ اليد التي أطلقتها الريغانيّة عام ١٩٨٠ لم تقف عند حدّ تخليص الدولة من حمولاتها الزائدة كما يزعم، بل أفقدتها دورين أساسيين من أدوارها، دور الضامن الأخير لعمليّات الاستثمار والإنتاج عند اضطراب البيئة الاقتصاديّة الكليّة، ودور الموجّه لحركة الرساميل والمراقب لأداء الأسواق. إنّ نهاية هذين الدورين زاد من حدّة الانفصام بين الاقتصاد الحقيقيّ والاقتصاد الماليّ، فبات هذا الأخير يمتلك قوّة دفعٍ خاصّة به، لا تمتّ بصلةٍ بتمويلِ عمليّات إنتاج السلع والخدمات كما هو

مفترض، إلى حدّ باتت معه تحرّكات الرساميل في العالم تساوي أكثر من مئة ضعف القيمة الإجماليّة لحركة التجارة الدوليّة والاستثمارات المباشرة، والتي لا تتجاوز ١٣ تريليون دولار سنوياً.

المظهر الثاني هو عدم التوازن بين تركّز الثروة في دول الشمال وتركّز الإنتاج في دول الجنوب. فبحثاً عن عمالة رخيصة ومدرّبة في ثمانينات القرن الماضي، بدأ النظام الرأسماليّ يُعيد نشر الصناعات التقليديّة جنوباً، وقد وضع هذا الأمر الرساميل الوطنيّة في البلدان الصناعيّة أمام خيارين: الهجرة أو البحث عن مجالات استثمار بديلة، ومع التطوّر الهائل في تقنيّات المعلومات والاتّصالات تحوّل جزء لا يُستهان به من الرساميل العاملة ومدخّرات الأسر والقروض الفرديّة نحو المضاربة في البورصات والأسواق الماليّة.

المظهر الثالث، هو عدم التوازن في توزيع المداخيل والثروات في الدول الصناعيّة نفسها، وهو ما يمكن اعتباره الجذر الاجتماعيّ لأزمة الأسواق الماليّة. ففي الفترة ١٩١٧- ١٩٣٩ تراوحت نسبة المداخيل المخصّصة للـ ١٠٪ الأغنى في الولايات المتّحدة الأميركيّة، ما بين ٤٠٪ و٥٠٪ من مجمل الدخل الوطنيّ الأميركيّ، وطوال الفترة التالية ١٩٤٥- ١٩٨١ التي تميّزت بهيمنة الفكر الكينزيّ، انخفضت هذه النسبة إلى ٣٥٪، لتعود إلى الارتفاع مجدّداً إلى ٥٠٪ في الفترة التالية. ويرصد الاقتصاديّ الفرنسيّ المعروف «ميشال إيسون» في السياق نفسه تراجعاً في حصّة الأجور من ٦٣٪ إلى ٥٣٪ من الناتج الإجماليّ الأميركيّ ما بين عامي ١٩٧٥ و٢٠٠٥. كان لهذا التفاوت آثاراً اجتماعيّة واقتصاديّة متسلسلة، فقد أدّت تصرّفات الفئات الأغنى إلى خفض الميل المتوسّط

للادِّخار من حوالي ١٢٪ عام ١٩٨٢ إلى ٢،٠٪ فقط عام ٢٠٠٧ قياساً إلى الدخْل المُتاح للأُسر الأميركيّة، وزيادة الميل للاستهلاك من ٨٨٪ إلى ٩٩،٨٪ في الفترة نفسها. هذا يعني أنّ تمويل النمط الاستهلاكي المُفرط للـ ٢٠٪ الأكثر ثراءً في الولايات المتّحدة الأميركيّة، بات يتَطلَّب تحويلاً هائلاً للثروات نحوها، ووسائل غير عاديّة للحصول على التمويل الخارجيّ بأيَّة طريقة، وبالنتيجة كان لا بدّ من خلق تلك الكائنات الماليَّة الخطيرة، وغضٍّ النظر عن تراكم العجز في الحساب الخارجيّ والميزانيّة الفدراليّة.

تكمن مشكلة الرأسماليّة الماليّة هنا تحديداً، أيّ في تنكّرها لكلّ أنواع التوازنات ولاسيّما منها التوازنات الاجتماعيّة، واعتقادها بأنّ الفئات الأعلى في سلّم الدخْل قادرةٌ على خلق طلبٍ كافٍ ومتنوّع، وقيادة قاطرة النموّ بمفردها. وهذا غير صحيح، ففي الوقت الذي تحتكر فيه هذه الفئات الجزء الأكبر من المداخيل، فإنّها تقوم بتشويه عمليّات تخصيص الموارد، وتذهب بالاقتصاد العالميّ بعيداً عن هدفيّ الاستقرار و الازدهار.

رابعاً: التعثر الإيديولوجي

بما أنّ كلمة الرأسماليّة لا تعني الشيء نفسه، فإنّ تتابع الأزمات وحدّتها منذ بدء ما يعرف بالحقَبة الريغانيّة ـ التاتشريّة، يُشير إلى أنّ أحد أشكال الرأسماليّة هو الذي تداعى. والفكرة المركزيّة هنا هي أنّ ما نشهده اليوم هو من عوارض فشل النموذج الرأسماليّ الأميركيّ في تحقيق قفزة أيديولوجيّة إلى الأمام، من النيوليبراليّة إلى نموذجَ أكثر تطرّفاً منها، أي فشله في الانتقال من مرحلةٍ يكون فيها حقّ التنظيم والرقابة

محصوراً بالسلطات النقديّة وحدها بعد أن سلَب هذا الحقّ من مؤسَّسات الدولة الأخرى، إلى مرحلة أُخرى يحظر فيه كلٌ أنـواع التنظـيم والرقابـة حتَّى على السلطات النقديّة.

وكما تقدَّم فإنَّ البداية كانت مع تنامي الاعتقاد أنّ بوسع الأسواق أن تتوازَن من تلقاء نفسها من دون قواعد صارمة، وبمعزل عن نظام أخلاقيّ (نعم أخلاقي!) من شأنه تأديَة مهامَّ لا غنى عنها مثل: توفير التـوازن بـين عنصريّ الكسب والاستقرار، طرد المغامرين من الـسوق، وضـع حـواجز تكبح السرعات الزائدة (مثـل النمـوّ فـائق الـسرعة للقطـاع العقـاريّ ثـمّ تراجعه بسرعة أكبر)، ومنع الجيل الحاضر من اسـتعمال مـوارد الأجيـال الآتية عبر الاستدانة. الأمر الأخير ينطبق على الأُسَر الأميركيّة التي أقحمهـا خفض الفوائد في دوّامة الاستهلاك، فضاعفت ديونها خلال ثلاثـة عقـود أكثر من عشرين مرّةً لتصلَ إلى ١٤ تريليونـاً تقريبـاً. الحكومـة الأميركيّـةَ فعلت الشيء نفسه فموّلت توسّعها في الإنفاق علـى التـسلُّح بالاسـتدانة، ومـن دون أي زيـادة فـي الـضرائب حتَّـى لا يخـدش ذلـك النقـاء الأيديولوجيّ لليبراليّة الجديدة.

تنامت النزعة غير الأخلاقيّـة فـي الأسـواق وتحوّلـت إلـى موجـة كاسحة. لقد كانت قويّة إلى حدّ أنّها قوّضت مسلَّمات السوق، وألزمـتَ صانعي القرار بسنّ قواعد جديدة تسوغ أفعـال المغـامرين والمـضاربين، وتُجيز البحث عن ربحٍ سريع لا يرتبط بالإنتاجيّة. والمفارقة هي أنَّـه فـي الوقت الذي كانت فيه اتفاقيّة بازل ٢ تفرض شـروطاً أكثـر تـشدداً علـى المـصارف لـضمان كفايـة رأس المـال، عمـدت لجنـة مراقبـة عمليّـات البورصة في أميركا عام ٢٠٠٤ إلى التخلّي عن الحدّ الأقـصى المفـروض

على الديون الذي يعادل ١٢ دولار مقابل دولار واحد، ليُرسل ذلك إشارة البدء لحمّى المضاربات والمراهنات و"الابتكارات" الخطيرة.

ويروي «ماثيو فيليبس» في «نيوزويك» قصة ذلك «الوحش» الذي تفتّقت عنه أذهان مديري مصرف J.P.Morgan. فبعد أنّ ضاق هؤلاء ذرعاً بوجود كميّات هائلة من الأموال الاحتياطيّة المعزولة عن آلة الربح، لجأوا إلى خلق طرف ثالث مهمّته شراء المخاطر وتحمّل مسؤوليّة التخلّف عن السداد، ثم قام البنك بخلط القروض بعضها ببعض وتقسيمها إلى شرائح صغيرة وبيع أكثرها خطورةً لمستثمرين آخرين معتمداً طرقاً رياضيّة معقّدة لا يُمكن لمراقبي الأسواق فهمها، ورصد خطورتها. كان لدى مبتدعي هذه المنتجات الغريبة إحساساً مشابهاً للذي اعترى واضعي تصاميم القنبلة النوويّة الأولى، والنتائج لم تكن مختلفة كثيراً، إذ تسبّب ذلك الوحش بتضخّم سوق «مقايضة الديون» خلال سنوات قليلة ليصل إلى حوالي ٦٢ ألف مليار دولار أميركيّ، أي ما بما يكفي لتلويث الأسواق العالميّة وتحويلها إلى جحيم.

من حيث الشكل، نجَحت هذه الابتكارات في زيادة تمركز الاقتصاد الأميركيّ ومعه الاقتصاد الرأسماليّ ككل حول الأسواق الماليّة، ففي أقلّ التقديرات ساهمت هذه الأخيرة في تحقيق ٣٠٪ من مجمل الأرباح الأميركيّة، بل يمكن الزعم بأنّ النمو المتحقّق خلال ولايتيّ بوش عائدٌ إلى الفقّاعة العقاريّة والى تقويم الأصول المتداولة في البورصات بأعلى من قيمتها الفعليّة. و لو أُعيد تقويم تلك الأرباح بعد حسم المخاطر الحقيقيّة لما سجّل الاقتصاد الأميركيّ طوال تلك الفترة أي نموّ. نشوة الربح عطّلت القدرة على الحكم لدى جميع الأطراف

المعنيّة: المصارف ومؤسّسات التأمين، وكالات التصنيف، أجهزة الرقابة، السلطات النقديّة، الحكومات... الجميع كان مطمئنّاً إلى إمكانيّة الاستمرار بتلك اللعبة غير الأخلاقيّة وغير المعقولة إلى ما لا نهاية. ومع أنّ الإطاحة بأخلاقيّات السوق يقف وراء ذلك الانفلات الغرائزيّ الذي تحوّل إلى تدمير ذاتيّ كارثيّ، فقد كان له مردودٌ جيّد لصانعي اللعبة، وتكفي الإشارة إلى أنّ «إكراميّات» مدراء المصارف والمؤسّسات الماليّة ارتفعت دفعةً واحدةً من ٢٤ مليار $ عام ٢٠٠٦ إلى ٦٥ ملياراً في عام ٢٠٠٧، فيما حقّق مدير «ليمان براذر» وحده ٥٠٠ مليون دولار في سنوات قليلة.

الانتكاسة الإيديولوجيّة التي تواجهها الرأسماليّة لا تتعلّق فقط بغلوّها وبالتناقض بين نزع دور الدولة في الاقتصاد وتضخيمه في الحرب والسياسة، إنّ لها صلة أيضاً بافتقارها أكثر من أيّ وقت مضى لمرجعيّة أخلاقيّة تهدّئ من توتر «اليد الخفيّة»، التي حاولت الانتقال إلى نموذج أكثر ليبراليّة وتطرّفاً، لكنّها فشلت في تحقيق ذلك ووضعت الاقتصاد العالميّ برمّته عند حافّة الانهيار.

أخيراً

إنّ أزمة الأسواق الماليّة هي مقدّمة لشريط طويل من المشاهد : انهيارات لا تأتي إلا مرّة أو مرّتين في كلّ قرن، تليها محاولات عاجلة للإنقاذ تقوم ركائزها على ضمان السيولة، وشراء الديون الهالكة و تأميم المخاطر، وإعادة هيكلة ديون الشركات والمؤسّسات الماليّة. لكن هذه المحاولات ستصطدم بظروف الأزمة الاقتصاديّة الأميركيّة، واستنزاف الموارد في موازنات التسلّح والحرب، وما يقلّل من فرَص نجاح عمليّات

التصحيح هو افتقار أميركا للوحدة والتصميم اللازمين لتنفيذ برامج إنقاذ شاملة وقاسية تتطلّب تماسكاً وطنياً وثقةً بالإدارة السياسيّة.

العالم يتحسَّس رأسه، والأسواق تستفيق من النشوة الماليَّة التي أضاعت صوابها، لكن الخطأ لا يكمن في جشع المدراء ورعونة السياسات كما يزعم، بل في أعماق الرأسماليَّة التي جمعت في باطنها ميولاً غير أخلاقيّة معادية للحقوق، وتوقاً إلى أن تكون الفوضى سبيلاً إلى مراكمة الثروة، وميلاً إلى استعمار الموارد من طريق الحرب، ولأنَّ الرأسماليَّة مشغولة الآن بمحاولة التكيّف وإنتاج بديلها المؤقَّت، لأنَّها ستعود حكماً إلى نموذجها الأصلي «المتوحش»، فإنّ الفرصة مُتاحةٌ لقطع الطريق عليها والبحث عن خيارات أخرى لا تُبقي العالم تحت رحمة سيطرتها الرمزيّة، وأسير تقلّباتها الدائمة، ولئن كانت التحوّلات الفكريّة المُنتَظرَة هي التحوّلات الأهم، فعلى الجميع أن يُدلي بدلوه، ولنكن نحن المسلمين في مقدّمة الساعين إلى إنتاج بديلٍ علميّ وأخلاقيّ في آنٍ، قادرٍ على الجمع بين العدالة والكفاءة.

* * *

التَّنمية الاقتصادية
بين التأميم والخَصْخَصَة

د. كمال البصري

المقدمة

مؤلفات المفكر الإسلامي الشّهيد الصّدر تمثل صرحاً إسلامياً شامخاً، وموردأ فقهياً وفكرياً لا يمكن تجاوزها في أي عملية إسلامية إصلاحية أو تنموية. تتوخى هذه الدراسة تحديد موقف إسلامي من سياسة الخصخصة، باعتبارها سياسة اقتصادية معاصرة لها أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية، وذلك من خلال استنطاق تلك المؤلفات.

تهدف عملية التنمية الاقتصادية إلى رفع كفاءة استخدام أو تحقيق الاستفادة القصوى من الموارد البشرية والمادية، وذلك من خلال ترتيب الأولويات وتوجيه الموارد نحو القطاعات ذات العائد الاقتصادي الأعلى. كما تهدف عملية التنمية بشكل أساسي إلى تحقيق عدالة توزيع الموارد، وتحقيق ضمان اجتماعي يضمن مستوى مقبولاً من مستوى المعيشة كحد أدنى.

في سبيل تحقيق هذه الأهداف انقسمت المدارس الاقتصادية إلى قسمين: الأول يعتمد القطاع العام (الخط الاشتراكي)، والثاني يعتمد القطاع الخاص (الخط الرّأسمالي). وفي هذه الدراسة سنتناول مبررات المدرستين، ونتائج التجربتين، والتوجه الجديد بالتنمية ومبرراته، وأخيراً اكتشاف الموقف الإسلامي باستنطاق مؤلفات السّيد الصّدر.

أنماط التنمية الاقتصادية:

تتقاسم العالم بشكل رئيس مدرستان، هما:

المدرسة الرّأسمالية التي تنطلق من قدسية الحرية الفردية الفكرية، ثم حريةُ الملكية الخاصة والنشاط الاقتصادي. وتعتقد أن الرّفاهية الاقتصادية والاجتماعية تتحقق عندما يُتركُ الأفرادُ يتحركون بدون قيود الدولة، (تكتفي الدولة بالحفاظ على الأمن والقانون). وبفعل الدافع الفردي والحماس الخلاّق (وعوامل أُخرى) سجلت الرّأسمالية إنجازات كبيرة. وبسبب تفاوت قابليات وطاقات الأفراد انقسم المجتمع إلى طبقة غنية وطبقة فقيرة، وتَرَتَّبَ على ذلك ما يلي:

- إنّ النظام لم يعد قادراً على ضمان كرامة العيش، إذ لم يكن الفرد قادراً على دفع ثمن السّلع التي تُشْبِعُ حاجَتهُ.
- ظهور الشّركات الاحتكارية التي قضت على المنافسة ومنافعها.
- ظهور نشاطات غير أخلاقية مضرة بالبنية الاجتماعية، وضياع التربية الدينية والوازع الأخلاقي المصاحب لها، كما سببت سيادة المصلحة الخاصة إلى عدم استطاعة المنتج إدخال الكلفة الاجتماعية إلى جانب الكلفة الخاصة (الناجمتين منْ نشاطه)، وقد أدت هذه الحالة إلى ما يسمى بالأدبيات الاقتصادية «التأَثيرات الخارجية»، حيث يتمادى المنتج بإنتاج أكثر مما هو مرغوب به اجتماعياً (كما في حالة تلوث البيئة الملازمة للإنتاج الصّناعي).
- عدم كفاية إنتاج بعض السّلع مثل التعليم والدفاع والصّحة، حيث إن قابلية كل فرد على الدفع (دفع ثمن الخدمات) لا تعكس الفائدة الكلية (الفردية والاجتماعية).

بسبب تلك المشاكل والصّعوبات تراجعت الرّأسمالية وقبلت بالملكية العامة، كما في حالة قطاع التعليم مثلاً، وأعطت للدولة دوراً مُمَيَّزاً بالنشاط الاقتصادي. وفي الآونة الأخيرة مُنيت الرّأسمالية بجملة من الانتكاسات:

فعلى الصّعيد الاجتماعي، تصاعدت معدلات الجريمة والفساد الاجتماعي للحد الذي لم تعد السّجون تتحمل الأعداد الكبيرة من المخالفين (كما في بريطانيا).

وعلى الصّعيد الاقتصادي، لم تعد الدول الرّأسمالية الصّناعية تجاري منافسة دول أُخرى مثل اليابان وتايوان وسنغافورة، وأصبحت الاحتكارات والتضخم والبطالة من أبرز مشكلاتها.

أما المدرسة الاشتراكية فقد قامت على رفض مبدأ الملكية الخاصة باعتبارها مصدر التفاوت الطَّبقي، واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وشرعت بتأميم المرافق الاقتصادية، وأقامت سياستَها الاقتصادية على مبدأ الملكية العامة، والتخطيط الشّامل، واستطاعت تحقيق أشواط كبيرة في توفير العمل وعدالة توزيع الناتج القومي، وعالجت التأثيرات الخارجية ـ التي تحدثنا عنها سابقاً ـ من خلال إدخال التكاليف والعوائد الخاصة والاجتماعية في الحسابات الاقتصادية. وأظهرت قَدْراً من السّيطرة على الأسعار ومن ثم التضخم. ومع أن الاشتراكية حقَّقت انتصارات لا يُستهان بها، إلاّ أنها تمَّت بكلفة مادية واجتماعية كبيرة.

فبعد الحرب العالمية الثانية ارتفع المستوى الصّحي في الاتحاد السّوفياتي وبلغ حداً يقارب مستوى الدول الرّأسمالية الصّناعية، إلاّ أن هذا المعدل بعد السّتينيات أخذ بالتنازل، فقد انخفض متوسط عمر الفرد

بسنتين للفترة ما بين ١٩٦٠ و١٩٨٠، بينما تزايد هذا المعدل للدول الرّأسمالية الصّناعية بمقدار ثلاث إلى أربع سنوات لنفس الفترة.

أما بالنسبة للنمو الاقتصادي للاتحاد السّوفياتي، ففي الخمسينيات كان بحدود(١٠٪) ثم بدأ بالتنازل إلى(٧٪) في السّتينيات وإلى(٥٪) في السّبعينيات، إلى أن وصل إلى(٢٪) في الثمانينات، رغم تزايد نسبة الاستثمارات خلال نفس الفترة.

أدّت سيادةُ الملكية العامة ومتعلقاتها إلى انخفاض إنتاجية العمل وهبوط نوعية الإنتاج، بسبب ضمور دافع المراقبة الذاتية، وظهور البيروقراطية الإدارية المسرفة، التي نجمت عنها مشاعر معاكسة للجدية والإبداع.

ولعبت سياسة تجميد الأسعار لفترات طويلة ـ بغض النظر عن ارتفاع الأُجور وتطور الإنتاج ـ، وغياب آلية الأسعار في تحديد حجم الإنتاج والاستهلاك إلى اختناقات في عَرض وطلب السلع.

التوجيه التنموي الجديد (الخَصْخَصة):

كما لاحظنا أعلاه، خاضت المدرستان تجربتين مختلفتين في نتائجهما ودرجة قوتهما الاجتماعية. فالمدرسة التي تعتمد القطاع الخاص، اضطرت إلى القبول بمبدأ الملكية العامة، وقامت بتأميم بعض المرافق الاقتصادية. ولكن سرعان ما جابهت هموماً من نوع آخر متمثلة بانخفاض الكفاءة الاقتصادية والتضخم والبطالة. ورأت ضرورة تقليص دور الدولة في النشاط الاقتصادي من خلال خَصْخَصة النشاط الاقتصادي؛ أي ببيع المؤسسات العامة للقطاع الخاص. فعلى حد تعبير

وزير المالية البريطاني السّابق (نايجل لوسن): إنّ الأفراد أقدر من الدولة على إدارة المشاريع الاقتصادية. والحقيقة هي أن الدولة كانت تسعى إلى التخلص من أعباء القطاع العام، وامتصاص السّيولة النقدية كمحاولة لكبح جماح التضخم المالي.

أما المدرسة التي تعتمد القطاع العام، فعلى الرّغم من الإنجازات الكبيرة التي حققتها، والتي أخرجتها من كونها دولاً متخلفة، كما في الاتحاد السّوفياتي، لم تستطع تجديد طاقاتها الذاتية للتعامل مع المشكلات المستفحلة. فاضطرت هي الأُخرى إلى الأخذ بالملكية الخاصة، في المرافق التي واجهت فيها حَرَجاً. إلاّ أن هذه الإجراءات الترقيعية لم تُسعفْها، فبدأت بالبحث عن إجراءات إصلاحية جذرية. فاستعاضت عن التخطيط، بالسوق، كأداة لتوجيه إنتاج السّلع وتوزيعها.

نتيجة لهذه التطورات بدأ توجه جديد منذ أوائل الثمانينات ـ بالأخص في بريطانيا وأمريكا ـ يدعو إلى خصخصة الاقتصاد. وقامت المؤسسات الدولية بما فيها صندوق النقد الدولي تفرض نهج الخصخصة كشرط للتعاون مع دول العالم الثالث. وعملاً بذلك لجأت كثير من دول العالم إلى خصخصة اقتصادياتها استجابة لتلك المؤسسات ـ التي تدور في فلك العالم الرّأسمالي ـ دون دراسة عميقة لواقع كل دولة وظروفها الخاصة. لا شك أن دعوة صندوق النقد الدولي ترمي إلى فتح الطّريق أمام الاستثمارات الأجنبية من خلال تسهيلات القطاع الخاص.

الموقف من الخصخصة كتوجه عام:

ينطلق الموقف الإسلامي من خصائص الاقتصاد الإسلامي التي شَخَّصَها الشّهيد الصّدر ﵀ بالسمات الثلاث:

١ ـ الأخذ بالملكية المزدوجة بدلاً من الأخذ بالملكية الخاصة أو العامة كمبدأ، كما لجأت إليه كلٌّ من الرّأسمالية والاشتراكية.

٢ ـ ضمان الحرية الاقتصادية ضمن الضّوابط الأخلاقية والشّرعية والاستراتيجية.

٣ ـ تحقيق عدالة توزيع الموارد (بضمان الحد الأدنى من مستوى المعيشة وما فوق ذلك من السّماح بتفاوت مستوى المعيشة حسب النشاط الإنتاجي للفرد).

بَيَّن السيد الشهيد الصّدر بأن إقرار الإسلام للملكية قائم على حقيقة أن الله قد استخلف الإنسان (المجتمع الإنساني) على ما في الأرض، ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة/ ٢٩].

فالأصل إذن الملكية العامة. إلاّ أن الشّريعة سمحت بأن يمتلك الإنسان ثمار عمله، فمن حق الإنسان أن يُعمِّر الأرض ويمتلك ثمارَها كملكية خاصة. والملكية الخاصة أو العامة في الإسلام ليست ملكية مطلقة، بل مقيّدة بحدود الشّريعة. وعليه، فأن حيازة الأصول الاقتصادية بشكلها العام أو الخاص هي مسؤولية شرعية، فلا يجوز استثمارها استثماراً غير كفوء، ناهيك عن استخدامها استخداماً محرماً.

فحدود الملكية ونوعها تقع ضمن منطقة الفراغ (الاجتهاد)، حيث يجري مراجعتها بحسب المصلحة العامة التي ترعاها الدولة، وبحسب الدراسات الاقتصادية. إنّ طبيعة الملكية وإقرارها يعتمد على طبيعة النشاط والمرحلة الاقتصادية التي يمر بها البلد، وموقعه التنافسي أمام بقية الدول الأخرى. فإقرار النشاط الاقتصادي الخاص، لا يعني إقرارها بالضرورة لكل دولة ولكل زمن. إنها مسألة تتحدد وفق المعايير

الاقتصادية (الكفاءة)، والمنظور الإنساني (عدالة التوزيع). وعليه، فالتنمية، ومن وجهة نظر إسلامية، ليست مرهونة بنمط معين (بقرار مسبق) من الملكية كما في الرّأسمالية والاشتراكية.

إنّ موضوع الخصخصة يجب أن يخضع للبحث بهدف دراسة جدواها الاقتصادي في كل مرفق من المرافق الاقتصادية (وبشكل منفصل، فما يصلح لقطاع لا يصلح لقطاع آخر) من حيث قدرتُها على تحقيق الكفاءة الانتاجية، ومن حيث قدرتها في الحفاظ على التوازن الاجتماعي والأمن السّياسي. وإن هذا البحث ينبغي أن يكون تحت مراجعة دورية، حيث إن لكل فترة ظروفها ومتطلباتها.

ومن وجهة نظر إسلامية فإنّ المشكلة الاقتصادية التي تواجه العالم لا تعتمد بشكل رئيس على طبيعة الملكية. بل، تعتمد على طبيعة الإنسان، وطبيعة تعامله مع المؤسسات المختلفة وبقية أفراد المجتمع. وكما شخَّص السّيد الصّدر أن المشكلة الرّئيسة هي مشكلة التناقض بين المصلحة الخاصة والعامة.

وإتماماً للبحث سوف نسلِّط الضّوء على كل من دور الدولة ودور القطاع الخاص في التنمية الاقتصادية، مستشهدين بأدلة تاريخية ووقائع معاصرة.

صحيح أنّ الدول الرّأسمالية الرّئيسة هي الدول المتقدمة اقتصادياً، إلاّ أن الشّواهد التأريخية تؤكد بأن هذا التطور حصل كنتيجة للتراكم البدائي الرّأسمالي، الذي تحقق في القرن السّادس عشر والسّابع عشر والثامن عشر، عندما كانت الدولة تلعب دوراً رئيساً في حماية اقتصادها من المنافسة الخارجية، وخلال ممارسة الاستعمار الخارجي توفيراً

وتوسيعاً للأسواق الضّرورية لتسويق الإنتاج الفائض عن الحاجة الداخلية، حيث سعت الدول آنذاك حماية احتكار النشاط الاقتصادي لبعض المؤسسات من خلال فرض القيود على الواردات (هذا الدور كان واضحاً في كل من انكلترا وأمريكا واليابان). ولم تكن تلك مشاهد منفردة، ففي التأريخ المعاصر، نجد أن دولة مثل تايوان لم يكن لها أن تخرج من تخلفها الاقتصادي لولا دور الدولة المميّز (بالأخص في الخمسينيات والسّتينيات) في التخطيط وفي الإصلاح الزّراعي، وتشييد الصّناعات، وحماية المنتجات الداخلية من المنافسة الخارجية، كما يمكن الاستدلال على أهمية دور الدولة في التنمية بالعديد من الأمثلة.

إنّ سياسة الانفتاح (واعتماد القطاع الخاص) التي خاضتها مصر على سبيل المثال، خير مصداق على عدم صلاحية الخصخصة واعتماد آليّة السّوق كتوجه عام. فرغم مرور أكثر من عشرين عاماً على تلك السّياسة، ورغم المساعدات الخارجية، لم يكن لها تأثير واضح على تبدل حالة التخلف. لقد عجز الاقتصاد المصري عن تحقيق زيادة تذكر في الإنتاج الحقيقي، ولم يرتفع متوسط دخل الفرد ارتفاعاً ملموساً. أمّا التضخم والبطالة فهما في تصاعد، كما تفاقمت مشكلة الديون الخارجية إلى حد يُنذرُ بكارثة. أمّا على الصّعيد الاجتماعي، فقد أدّى سوء التوزيع إلى تفشي الجريمة والفساد الاجتماعي. كما وُجد أنّ أصحاب القطاع الخاص ـ في الغالب ـ يميلون إلى المشاريع ذات المردود السّريع، وغالباً ما تكون تلك المشاريع هامشية بالنسبة لاستراتيجيّة التنمية التي تتطلب القيام بمشاريع ذات حثوث أمامية (توفير المستلزمات الضّرورية لبناء صناعات أخرى)، وحثوث خلفية (تشجع الصّناعات القائمة أو الجديدة).

ومن الأسباب الرئيسة للخصخصة هو إيجاد فرصة للمنافسة بين المنشآت القائمة لزيادة كفائتها، إلاّ أن هذه المنافسة قد تكون غير ممكنة أو غير مُجْدية. ومن الأمثلة على أهمية المنافسة في رفع الكفاءة الاقتصادية، وُجد أن الخطوط الجوية البريطانية أقل كفاءة من نظيرتها الكندية (رغم أن كليهما ملكية عامة)، أما مصدر الفرق فيعود إلى أن الثانية تمارس عملها في جو تنافسي. كما يجب الالتفات إلى أهمية التنمية البشرية من حيث القيم الإنسانية العليا والتكنولوجية، فإنه من دونهما يصعب تجاوز مشاكل التنمية وأزماتها المصاحبة. وهذا ما توليه السّياسة الإسلامية أهمية مركزية.

إنّ الادّعاء بكفاءة القطاع الخاص ادّعاءٌ يجب أن يخضع للبحث. فإن الدراسات المقارنة لكل من القطاع العام والخاص هي دراسات تعتمد الأساليب الكمية البحتة. وعليه، يتعذر إدخال متغيرات أساسية غير كمية كجودة الإنتاج، وظروف العمل، وعدالة التوزيع.... الخ. فاعتماد الرّبح، كما في الدراسات الكمية الجارية، كهدف نهائي للعملية الإنتاجية يؤدي إلى أفضلية القطاع الخاص على القطاع العام. ولا شك أن هذه الدراسات تتناسى الاختلاف في أهداف ومنهجية كلا القطاعين.

إنّ السّياسة الاقتصادية تهدف بشكل عام إلى تحقيق الكفاءة (أعلى درجات العائد الاقتصادي)، وعدالة التوزيع (عدالة استهلاك الإنتاج)، إلاّ أنّ التجربة أثبتت بأنه من الصّعب الجمع بين هذين الهدفين. فعلى سبيل المثال، أثبتت الدراسات بأن المستشفيات الخاصة هي أكثر كفاءة من المستشفيات العامة (من حيث قلة الكلفة)، غير أن المستشفيات الخاصة في تصميمها لا تأخذ بنظر الاعتبار ضرورة أن يكون لها احتياطي كاف

لسد حاجة الطّوارئ؛ (لأن ذلك يعني وجود أسرةً غير مشغولة لكثير من الوقت). وكذلك الحال مع وسائل النقل، فالمناطق الجغرافية النائية لا تتمتع بخدمات متساوية كالمناطق القريبة من المدن. أما القطاع العام فيستطيع أن يحقق عدالة التوزيع بقدر أكبر من القطاع الخاص، ولكن بكفاءة اقتصادية أقل.

في الختام، لا يجوز الحكم مسبقاً على سياسة الخصخصة ـ باعتبارها صناعة غربية ـ على أنّها سياسة باطلة تماماً، ولا ينبغي الإقبال عليها كما أقبلنا على الاشتراكية، بل ينبغي النظر إليها بتمعّن. أما بالنسبة لضغوط صندوق النقد والبنك الدولي، فعلى دول العالم الإسلامي تنشيط فكرة بنك التنمية الاقتصادية (بالاستفادة من العوائد النفطية للدول النفطية). فإذا كان أمرُ التكاملِ الاقتصادي صعبَ المنال، فإن التعاونَ الاقتصاديّ ممكنٌ في أسْوأ الأَحوال. وأنّه لا سبيل دون استخدام المطالبة الشّعبية والضّغوط الإعلامية على حكومات العالم الإسلامي لممارسة هذا الدور. وإلاّ فإنَّ شعوبَنا عرضةٌ لاحتمالية الدوران في فلك الرّأسمالية، كما حدث (أو سيحدث) لشعوب العالم الاشتراكي.

* * *

العدالة الاقتصادية

قراءة نقدية مقارنة بين أفلاطون، أرسطو، هايك

د. الشيخ حسن النظري
ترجمة: أحمد فاضل السعدي

المقدمة

هناك العديد من الظواهر غير المناسبة التي ربما تبرز في مجال العلاقات الاقتصادية، من قبيل: البطالة، وعدم ثبات القيم، وانخفاض قيمة النقد الوطني، مما تعدّ صوراً لعدم العدالة الاقتصادية.

من هنا كانت العدالة الاقتصادية تمثل همّاً من هموم علماء الاقتصاد. يسعى هذا المقال لدراسة ماهية العدالة الاقتصادية من وجهة نظر أفلاطون وأرسطو من مفكري علماء الاجتماع اليونان، وفون هايك من علماء الاقتصاد المعاصرين، والإسلام.

كانت العدالة الاقتصادية ولا تزال إحدى القضايا الحياتية للمجتمع البشري، وقد أولاها علماء الاقتصاد أهمية بالغة على المستوى النظري. ومما يدلل على هذا التعاطي الكبير مع هذه المسألة، تأثيرات آدم سمث الخفية ومحاولاته لرسم معالم اقتصاد يحقق ما يصبو إليه، وهكذا نظريات عدم تدخّل الدولة أو التي ترتبط بالرخاء في الاقتصاد الحر، وما أكده الفكر الاشتراكي في إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج

(رأس المال). إنّ كل هذه الأفكار توضّح مدى اهتمام علماء الاقتصاد بالعدالة الاقتصادية. والذي اضطرهم إلى تبنّي هذا القبيل من النظريات التي توفر الأرضية لهذا الهدف هو السعي لخفض مستوى الفقر، والحيلولة دون وجود فوارق طبقية، وتحقيق العدالة النسبية في المجالات الاقتصادية.

لقد تعرّض فلاسفة اليونان، كأفلاطون وأرسطو، إلى الأمور الأساسية للمجتمع ـ من قبيل: الحكومة، الاقتصاد، التربية والتعليم، الفن ـ بشكل جليّ؛ من هنا يمكن القول بأنهم يمتلكون نظرية منسجمة. كما أرسى فون هايك ـ كاقتصادي له رؤيته الخاصة ـ قواعد العدالة الاقتصادية بما يتناسب وآراءه العلمية. وهكذا الكلام بالنسبة إلى الإسلام؛ فقد رسم من خلال تعاليمه الخطوط الأساسية للقضية المذكورة بصورة طبيعية.

وعلى هذا الأساس، يهدف هذا المقال إلى إعمال مقارنة ونقد لنظريات أفلاطون وأرسطو وفون هايك والإسلام فيما يتعلّق بالعدالة الاقتصادية.

نظرية أفلاطون

يقوم أفلاطون بتحليل عوامل نشوء المجتمع لغرض بيان العدالة الاجتماعية الاقتصادية، ثم يعمل على تقييم العلاقات الاجتماعية حسب ما يرى وكما ينبغي أن تنظّم؛ لتتحقق العدالة في المجتمع. فعلى صعيد نشوء الحياة الاجتماعية هناك نظريات، فقد يذهب البعض إلى أن الإنسان مدني بالطبع، وأنه كما ينجذب إلى الجنس المخالف فهو يميل نفسياً إلى

الحياة الاجتماعية، وعليه فهو يغض الطرف عن الربح والخسارة المترتّبين على الحياة الاجتماعية، ويضع نصب عينه هذا النوع من الحياة.

إنّ أفلاطون يرفض هذا التصور قائلاً: «إن الداعي لإيجاد المدينة هو عدم بلوغ أي فرد حد الاكتفاء، وإنما هو بحاجة إلى أشياء كثيرة، فالاحتياج يؤدي بالإنسان إلى أن يشترك مع آخر، وهناك حاجة أُخرى تضطره إلى شراكة ثانية، وبهذا تكون كثرة الاحتياجات سبباً لاجتماع عدد كبير من النفوس في مركز واحد، فيتعايشون ويساعد بعضهم البعض»[١].

وبذلك يتضح أنه يرى أن العامل لتكوين المجتمع هو حاجة الناس فيما بينهم. وتماشياً مع هذا الأساس، يولي قضية تقسيم العمل في مجتمعه المثالي أهمية بالغة؛ ذلك لأن الهدف من الحياة الاجتماعية توفير الحاجات المتبادلة لأفراد المجتمع، وهذا لا يتسنّى دون تقسيم العمل، فكل فرد ينبغي أن يمارس العمل الذي هو جدير به؛ لتتحقق بذلك المهارة والسيطرة على عمل واحد دون أن تتشتت الجهود في مجالات عدة، وبذا يتحسّن العمل من ناحية كيفية[٢]. إن هذا الذي يذكره أفلاطون يقوم على أساس ما يعتقده من بطلان تساوي القابليات بين البشر ذاتاً، ويذهب إلى أن الطبيعة ليست هي التي تحول دون التساوي لقيام الأفراد بالأعمال المختلفة وحسب، وإنما هي القابليات الفطرية التي تؤكد وجود فوارق في طريق كسب الفضائل الإنسانية[٣]، وعليه

---

(١) أفلاطون، جمهوري، ص١١٤، ترجمه إلى الفارسية فؤاد روحاني، طهران، بنكاه نشر وترجمة، (بلا تأريخ).

(٢) المصدر السابق، ص١١٦.

(٣) مايكل ب، فاستر، خداوند أنديشة سياسي، ج١، ص١٢٥، ترجمه إلى الفارسية جواد شيخ الإسلامي، أمير كبير، ١٣٥٨ش.

تختلف منزلة المواطنين وشأنهم السياسي. وهذا الفرق ينطلق من تفوّق الفضيلة في الطبقات الأرقى[1].

وكان نتيجة هذا التصور ظهور طبقات مختلفة وتفوّق بعضها على بعض، وإن جاء هذا الاختلاف من تفاوت القابليات والتفوّق الذاتي فيما بين الأفراد أنفسهم. وهذا ما يصرّح به قائلاً: «إن من لهم أهلية الحكومة على الآخرين من بينكم هم الذين عجن الإله طينتهم بالذهب، فهم أثمن الأفراد، وأما الحرس فقد جعل في ذاتهم الفضة، وأما ذات أصحاب الصناعات والحرف فهم من الحديد والبرونز. وبما أن ذاتكم واحدة ومبدأكم واحد فمن الطبيعي أن يكون أبناؤكم مثلكم»[2].

إن هيكلية المجتمع ـ وفقاً لهذا التصور ـ تتكوّن من ثلاث طبقات: الحكام، الحرس، أصحاب الصناعات.

فتقسيم الأعمال على أفراد المجتمع ـ وفقاً لهذا التصور ـ يقوم على أساس القابليات الذاتية الكامنة فيهم، ويوضّح العدالة الاجتماعية كمسؤولية عامة؛ وذلك لأن الفرد يمتلك منذ ولادته استعداداً لعمل خاص، فعليه أن يزاول ذلك العمل ولا يتدخل في شأن غيره.

وفي ظل هذا النظام الاجتماعي ترى المدينة الفاضلة النور[3]؛ فكما أن العدالة الفردية تتحقق عندما تؤدي جميع عناصر النفس دورها بصورة

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٤.

(٢) أفلاطون، جمهوري، ص٢٠٢.

(٣) Platon. Lare Publique traduction francaise par Bustien. P. 155

ـ كاتوزيان، ناصر، فلسفة حقوق (بالفارسية)، ج١، ص٦١٢، طهران، شركت سهامي انتشار، ١٣٧٧ش.

ـ أفلاطون، جمهوري، ص٣٨.

مناسبة ومنسجمة فإن العنصر في المرتبة الأدنى لابد أن يتبع العنصر في الطبقة العليا[1]، فموقع عمل كل فرد ودخله يتحددان وفقاً لموقعه الطبقي، ويستثنى من هذا الحكّام والحراس، وهذا الموقع يأتي من خلال قابليات الفرد وتركيبته.

وعلى الطبقة الأرقى قبول نوع من الاشتراكية؛ وذلك لأهمية أعمالهم لتلبية حاجاتهم المادية، وهذه الاشتراكية تقتضي إلغاء الملكية الخاصة في مجال كسب الثروة؛ إذ أنها سبب للحرص والطمع، فيستغل الحكّام والحرّاس القوة؛ فتؤول الأُمور إلى حرب طبقية بين الثري والفقير[2]. ومن هنا يقول: «أولاً: يحظر عليهم إقتناء أي شيء سوى المواد ذات الضرورة القصوى الخاصة بالحياة، فيقتصرون على أخذ حاجاتهم السنوية من أهل المدينة كحصة ثابتة ومحددة لا أكثر، فهم كجنود معسكر واحد؛ يأكلون سوية ويعيشون معاً. ونحن نقول لهم: إن الإله أودع في وجودهم الذهب والفضة، فلا حاجة إلى المواد عديمة القيمة التي يتعاطاها الناس مما يسمى ذهباً وفضة. وبمجرد أن يملك هؤلاء الحكام البيوت والأراضي فسوف ينشغلون بإدارة البيوت والتجارة والزراعة بدلاً من الحكومة والقيادة، ويتحوّلون إلى أعداء للمدينة بدلاً من أن يحموها ويدافعوا عنها»[3].

---

(١) كابلستون، فردريك، تاريخ فلسفة، ج١، ص٢٦٣، ترجمه إلى الفارسية سيد جلال الدين مجتبوي، طهران، انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٦٢ش.

(٢) أفلاطون، جمهوري، ص٢٦٢ و٤٤٩.

(٣) دورة آثار أفلاطون، ج٢، ص٩٩٦، ترجمه إلى الفارسية حسن لطفي، طهران، خوارزمي، الطبعة الثانية، ١٣٦٧ش.

فالعدالة الاقتصادية ـ بشكل عام ـ لـها سببان أساسيان مـن وجهـة نظر أفلاطون:

١ ـ تقسيم العمل بين الطبقات السفلى، فكلٌ حسب قابلياتـه يقـوم بأعباء أي عمل ما، وبذلك يكسب دخلاً يختص به.

٢ ـ إلغاء الملكية الخاصـة للثـروة، والإيمـان بنـوع اشـتراكية بـين الحكّام.

فالقدرة الاجتماعية ورجال الحكم يمكن أن يوفّرا الأرضـية للظلـم الاقتصادي والحرب الطبقية وحدوث أضرار في المجتمع.

نقد نظرية أفلاطون

ينبغي أن تكون طبقة الحكام مـن حيـث القابليـات الطبيعيـة أكثـر استعداداً وقدرةً من الطبقات الأُخرى؛ مـن هنـا علـيهم تحمّـل مـسؤولية الحكم، ولكي لا يصابوا بالحرص والطمع يتطلّب إلغاء الملكية الخاصـة. هذا ما أكده أفلاطون. ولكنّه يرد عليه:

أولاً: ليست الملكية الخاصـة هـي المنـشأ الوحيـد للحـرص والطمـع بحيث يمكن القضاء على الطغيان من خلال إلغائها، بـل إن كـل فـرد مهمـا كانت قابلياته وبحكم حب الذات يطلب كل شيء لنفسه؛ ولذا يتجاوز علـى حقوق الآخرين، فسبب الحرص والطمع إنما هـو حـب الـذات لا الملكيـة الخاصة.

ثانياً: إن تأطير الملكية الخاصة بحدود قانونية والعمل بها يحدّ مـن الاعتداء والتجـاوز؛ فلـيس الـسبيل الوحيـد للحيلولـة دون وقـوع الظلـم الاقتصادي من قِبل الحكّام يعتمد إلغاء الملكية الخاصة.

ثالثاً: إلغاء الملكية الخاصة يقضي على روح الإبداع والسعي والحركة، وعندها سوف يفقد الحكّام الدافع والمحرّك للقيام بمسؤولياتهم لتحسين وضع المجتمع، فكأنهم قد كتب عليهم العناء وبذل الجهد دون مقابل.

نظرية أرسطو

يأخذ أرسطو في البداية بنقد نظرية أفلاطون فيما يذهب إليه من القول بإنكار الملكية الخاصة وتأكيد اشتراكية الطبقة الحاكمة، ثم يطرح الخطوط العامة التي يؤمن بها كأقسام للعدالة.

أ ـ نقد اشتراكية أفلاطون:

إنَّ بإمكان المجتمع أن يُلبي حاجاته فيما إذا كانت هناك وفرة في العدة وتنوع في الأفراد، والاشتراكية والوحدة يقضيان على هذا التنوع بصورة كبيرة، فالوحدة في مفهومها المحدود سترجّح على الوحدة في الدائرة الأكبر[1]. هذا مضافاً إلى أن الإنسان لا يعنى عادةً بغير نفسه وأهله، ويتواكل فيما يرتبط بالصالح العام، فهو يفكر بأمواله الخاصة دون أن يشعر بالخوف تجاه الأموال المشتركة[2].

فالتعايش والانسجام الإنساني ليس بالأمر السهل في كل مجال لاسيما فيما يرتبط بالمال، وخير شاهد على ذلك عدم تجانس أفراد القافلة الذين يعيشون الصراع فيما بينهم ويشكو الواحد من الآخر مهما كانت الذرائع والحجج حتى لو كانت تافهة، فالأموال تستتبع هذا القبيل من المشاكل ومشاكل غيرها.

---

(١) أرسطو، سياست، ص٤٤، طهران، شركت سهامي، ١٣٧١ش.

(٢) المصدر السابق، ص٤٥.

فالنظام القائم على الملكية الخاصة إذا هـذّب بمـا يتناسـب والأخـلاق الحسنة والقوانين الحقة فهو أفضل؛ بحيث تجتمع هذه الملكية والملكية العامة في أمر واحد، فالمطلوب أن يكون المال خاصاً مطلقـاً ولكـن الاسـتفادة منـه مشتركة[1]. وفي الخاتمة يؤكد أن علـى المجتمـع الـسياسي أن يبلـغ مرحلـة الوحدة والتعاون عبر التربية في نفس الوقت الذي يقـوم علـى كثـرة الأفـراد. فالعجيب من فيلسوف يبغي طريقة جديـدة لتحكـيم الفـضيلة فـي المجتمـع يسلك طريق الاشتراكية بدلاً من البحث عن هدفه مـن خـلال العـادة وثقافـة التقنين!

ب ـ أقسام العدالة:

إنّ العدالة بأقسامها الثلاثة ـ الكلية والتوزيعية والتعويضية ـ يمكـن تعريفها من وجهة نظر أرسطو:

١ ـ العدالة الكلية:

إنّ هذا النوع من العدالة مرادف للفضيلة، والفضيلة إنمـا تحـدث فـي النفس حينما يرجّح الإنسان «الحد الوسط» والاعتدال في أفعالـه وانفعالاتـه النفسية، فالمعيار ـ إذاً ـ اختيـار «الحـد الوسـط» والاجتنـاب عـن الإفـراط والتفريط، ومن البديهي أنّ هذا العنوان ـ الحد الوسط ـ لـيس حـسابياً دقيقـاً بحيث يصدق من جهة العدد والمقدار في جميع الموارد بـصورة متـساوية، وإنما هو أمر إضافي يتغيّر بالنسبة إلى الأفراد والأحوال[2].

ورغم أن الفضيلة في الأفعال الإنـسانية هـي الابتعـاد عـن الإفـراط

---

(١) إن هذه الجملة (Tdia Ktesis Koine chresis) معروفة عن أرسطو، وتعني: «المال خاص والمصرف مشترك». المصدر السابق، ص٥١.

(٢) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٤٨ ـ ٢٥٤، مصر، ١٩٤٦م.

والتفريط، ينبغي الالتفات إلى أن العلاقات الاجتماعية يتم تعيين حدودها وفقاً للقوانين؛ وذلك لأن المفروض أن القانون يحدد مسار الحياة على أساس القواعد الخاصة بكل فضيلة. فالعدالة الكلية إنما تتحقّق في مجال المجتمع حينما يتطابق سلوك الأفراد مع القانون[١].

٢ ـ العدالة التوزيعية:

تعود العدالة التوزيعية إلى الدولة، وتهتم بقسمة الأموال والأعمال والكرامات بين المواطنين. وهذه العدالة لها ما يجعلها أهم من العدالة الكلية والعدالة التعويضية، والحقيقة أن ماهية العدالة وجوهرها يتجلّى في هذا القسم. وينبغي مراعاة فضل الأفراد؛ فتعطي كلاً على قدر أهليته وفضله كما يرى أرسطو، فإذا لم يتساووا في الأهلية فلن يتمتعوا بتساوٍ في الحصص[٢]. واللياقة والأهلية اللتان تمثلان الأساس للتمتع بالمناصب الاجتماعية والأموال العامة، إنما تنشآن من طبيعة البشر وقدراتهم الذاتية، وهذه القدرات تختلف في الأفراد منذ الولادة، فهناك من يصلح للقيادة وآخر للانقياد[٣].

من هنا يعتقد بضرورة تلبية حاجات المجتمع المختلفة لإيجاد المجتمع السياسي المناسب والمطلوب[٤]، والطريق الأمثل لمثل ذلك هو

---

(١) المصدر السابق، ص٢٥٤.

(٢) DEI Vecchio: Georges gustice.

كاتوزيان، ناصر، فلسفة حقوق، ج١، ص٦١٥. عدالت حقوق، دولت، ص٢٦.

Dorit Etat etudes de phigosophie Juridipue, Paris. 1938.

(٣) كابلستون، فردريك، ج١، ص٤٢.

أرسطو، سياست، الكتاب الأول، ص١٢.

(٤) أرسطو، سياست، الكتاب السابع، ص٣٠٠.

تقسيم العمل[1]، وهذا ما يتطلّب تركيب المجتمع من طبقات، كالمواطنين والعمال والزراع والصنّاع[2]. ففحوى العدالة التوزيعية هو توزيع الأعمال الاجتماعية والأموال العامة والامتيازات بين أفراد المجتمع بما يناسب قابلياتهم وقدراتهم، وهذا ما تقوم به الدولة.

٣ ـ العدالة التعويضية:

يؤكد هذا القسم من العدالة على نسبة بعض الأشياء إلى البعض الآخر، فعند مبادلة البضائع ينبغي رعاية التساوي لتأخذ المبادلة مسارها الطبيعي.

ويعتبر أرسطو كسب الثروة وتوفير الحاجات المادية من خلال النشاطات الإنتاجية ـ كتربية المواشي والزراعة والصيد والتجارة ـ طريقاً طبيعياً؛ لأن الطبيعة هي التي رسمت وأثبتت هذا القبيل من النشاط. كما يعتبر الحصول على الثروة عبر المعاملات ـ والتي لها علاقة بإرضاء حاجات الحياة ـ طريقاً طبيعياً أيضاً. وبعبارة أُخرى: إنّ حاصل النشاطات الإنتاجية حينما يتجاوز مقدار حاجة المنتجين يستدعي جعله في متناول الآخرين، وذلك باعتماد نظام المعاملات بغية الحصول على بضاعة يشعرون بضرورتها بالنسبة لهم.

ويتضح مما مر: أنه يعتبر الحصول على المال نتيجة للنشاطات الإنتاجية أو الأعمال الخدمية ـ كالمبادلة والتجارة ـ طريقاً طبيعياً، ويرفض كسب الثروة عن طريق الاستفادة من مبادلة المال بمال أقل منه،

---

(١) المصدر السابق، ص٣٠٢.

(٢) كابلستون، فردريك، ج١، ص٤٠٧.

ويردع عن الربا، ويأبى أن يكون طريقاً طبيعياً؛ إذ أنه يرى النقد وسيلة مبادلة، فعندما تكون مبادلته بالنقد سبباً لكسب دخل أكبر فسوف يخرج النقد عن مسيره الطبيعي، ولن يقبل التوجيه[١].

خلاصة نظرية أرسطو

إن ما تمتاز به هذه النظرية هو طرحها أقساماً للعدالة:

١ ـ إن العدالة الاجتماعية تتجلّى في إطاعة القوانين، فهي تتحقق بمقدار التزام أفراد المجتمع برعاية القانون.

٢ ـ العدالة التوزيعية: تعتبر العدالة التوزيعية القسم الأهم والأكثر تأثيراً في نظريته؛ وذلك لأن توزيع الدخل الثروة والأعمال تقوم على صلاحية الأفراد والمجتمع، وهذه الأهلية تكمن في طبيعة الأفراد.

٣ ـ العدالة التعويضية: إن النشاطات الإنتاجية للسلع والخدمات ـ من قبيل الزراعة وتربية المواشي والقنص والتجارة ـ لها من الضرورة ما يجعلها منشأ لكسب الثروة، وهذا بخلاف المال المكتسب عن طريق الربا والاحتكار والسيطرة على الثروة، فهي أساليب لا يمكن أن تواجه بالقبول. فالعدالة الكلية تعتبر حاكمة على الأمور الأخرى لكي تتم النشاطات الاقتصادية في إطار القوانين الثابتة؛ فليس بالإمكان جعل عمل ما مصدراً للدخل في وقت يعدّ خارجاً عن الإطار القانوني، كما ينبغي على كل فرد ـ وفقاً للعدالة التوزيعية ـ اختيار عمل يؤمّن له كسب الثروة يتناسب مع طبيعته واستعداده الذاتي.

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٤٠٤.

ـ أرسطو، سياست، ص٢٨ ـ ٢٩.

فإذا تجاوزت السلع والخدمات المنتجة مقدار الحاجة أمكنه مبادلتها، ولكنها تقتضي تساوي طرفي المعاملة.

نقد نظرية أرسطو

يتمتع كل فرد بمنزلة تعدّ الموقع العادل له، فالعدالة تأخذ طريقها في المجتمع حينما يحتل الفرد موقعه الطبيعي. هذا ما يذهب إليه أرسطو. ولكن المشكلة الأساسية في تعيين هذه المنزلة والتي يمكن تحديد المسؤولية والعمل بصورة يتناسبان معها. ولنا أن نتساءل: ما هو المعيار والوسيلة التي تحدد منزلة كل فرد بحيث يدرك موقعه الطبيعي والعادل بصورة دقيقة ويعترف بها ليحس بالرضا؟ وكيف يمكن الحصول على المعلومات الواقعية في كل مجتمع بالنسبة إلى الوضع الطبيعي لكل فرد ليتم توزيع الاستحقاقات والأعمال والمسؤوليات على أساسها، وبعبارة ثانية: عندما يتعامل مع كل شخص بما ينسجم وموقعه الطبيعي لتتحقق العدالة؟ وهذا الكلام وإن كان أمراً مقبولاً على المستوى العام؛ وذلك لأن الإنسان لا يداخله الشك في عدم صحة التعامل خلافاً للموقع الطبيعي، إلا أن المشكلة في تطبيق المعايير المحددة لبيان هذا الموقع بشكل دقيق. ففقدان المعيار لتحديد المواقع يؤدي إلى ظهور الكثير من المشاكل والخلافات. والمشكلة نفسها يمكن ملاحظتها في العدالة التعويضية أيضاً، وذلك في كيفية إمكان اعتماد التساوي بين الأشياء عند التبادل، فما هي الآلية التي يناط بها تحديد التساوي ليمكن القيام بالمبادلات بصورة عادلة؟

هيكلية نظام السوق من وجهة نظر فون هايك

لقد منح النقاد الفرنسيون ممن تأثر بديكارت، العقلَ قدرةً لا حدّ لها، بحيث كانوا يتصورون أن بإمكان العقل تعيين كل عمل جزئي،

خلافاً لما عليه دافيد هيوم[1] الذي رفض هذا التصور عن العقل، فهو يعتقد بأن العقل مؤطر بحدود لابد منها، ولا يتسنّى للعقل أن يكون ذا فاعلية أكبر ما لم تدرك هذه الحدود[2]. والأثر الواضح لهذا الاختلاف يبرز في بيان منشأ ظهور المؤسسات الاجتماعية، فالنقّاد الديكارتيون يعدّون المؤسسات الاجتماعية من ثمار إبداع ودراية العقل الإنساني؛ ومن هنا يمكن إصلاح هذه المؤسسات بنحو مطلوب، أو هدمها كلياً واستبدالها بمؤسسات جديدة.

إنّ هايك يسمي هذا الاتجاه من النقدية «البنّاء»[3]، ويعتبره خارجاً عن دائرة قدرة العقل[4] والمؤسسات الاجتماعية من منظاره هو وهيوم تأتي حصيلة مسار تحوّلي قد تبلور تدريجياً منذ القدم في أحضان المجتمع. فالمؤسسات الأساسية للمدينة الإنسانية ـ من قبيل: القواعد الأخلاقية، القانونية، اللغة، النقد، السوق ـ لم تكن وليدة العقل الشعوري الفردي، ولم تقترن بالقصد والتصميم المسبق، وإنما حصلت في ظل تحوّل تدريجي وقديم بصورة عفوية. وكان هذا التحول قد تحقق في رحم المجتمع، وذلك بالاستفادة من منطق الاختبار، والخطأ، وآلية الانتخاب، ورد الهيكليات غير المجدية[5].

---

(١) David Hume

(٢) F. A. HAEK. The Legal and Political Philosophy of David Hume, the Trends of Economic Thinking, The collected works of Hayek, Vol. III, Routledge 1991. p. 101.

(٣) Constructivist Rutionalism

(٤) المصدر السابق، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(٥) غني نجاد، موسى، مقدمة اي بر معرفت شناسي علم اقتصاد (بالفارسية)، ص٢٠٠، مؤسسة عالي بژوهش وبرنامة ريزي توسعة، ١٣٧٦ش.

إنّ العدالة الاقتصادية من وجهة نظر هايك تبتني على مفاهيم من قبيل النظام العفوي، وتتجسد في مؤسسات كالسوق. ويتجلّى المحصول الطبيعي للنظام العفوي في العلاقات الاقتصادية؛ ومن هنا يلعب الفهم الدقيق والواضح لمفهوم النظام العفوي وتبلوره في تكوّن السوق والنتائج المترتبة عليها، دوراً أساسياً في بيان نظرية هايك فيما يرتبط بالعدالة الاقتصادية.

أ ـ النظام العفوي[1]:

يقع النظام العفوي في مقابل النظام البنائي والذي أرسى قواعده أحد المفكرين منذ زمن بعيد. لقد حاول أصحاب مذهب القدرة تفسير نظام المجتمع على أساس الأوامر والطاعة، وفي ظل هيكلية ذات سلسلة مراتب. وعليه فإن هذا النوع من النظام يقوم على اعتقاد (نظام العوامل الخارجية)، حيث تكوّن القوى خارج المجتمع هذا النظام. فنظام العوامل الخارجية يصوّر حقيقة المجتمع كأحدى المؤسسات المكوّنة له أو كنظام الجيش، وفي مقابل هذا النظام يعرض هايك النظام العفوي الذي ينطلق من داخل المجتمع ويولد من رحم المجتمع وطبيعته وأعماقه[2].

ب ـ نظام السوق ومنجزاتها:

تعتبر المدرسة النيوكلاسيكية (الحدية) أن السوق هو اختبار المعلومات المتكاملة عن الفروض الأولية، إلا أن هايك يصر على أن

---

(١) وهو النظام المنبثق من طبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

(٢) جري، جون (Gray John)، فلسفة سياسي فون هايك، ص١٧٧، ترجمه إلى الفارسية خشايار ديهيمي، طهران، طرح نو، ١٣٧٩ ش.

المعطيات غير معلومة للفرد على مستوى المجتمع بأسره بصورة كاملة وحقيقية؛ وذلك لأنها متغيّرة دائماً. وليس هناك ما يفقد الواقعية كما هو الحال بالنسبة إلى النموذج النيوكلاسيكي الذي يوصف بالثبات وعدم التغيّر[1]؛ لأن من لا يواجهون هذه التغيّرات لا يتسنّى لهم اتخاذ القرار النهائي وفقاً لقيمة السوق. وعلى هذا الأساس، لابد من ملاحظة دور القيمة بصورة نظام معلوماتي والذي يمكن للقيمة من خلاله أن تقوم بوظيفتها المعلوماتية بشكل أفضل كلّما كان أكثر انعطافاً. وبعبارة أُخرى: إنّ النظام العفوي للسوق يمكن أن يقدم أكثر المعلومات ضرورةً وتأثيراً واختصاراً في ظل مؤشر (القيمة) للمستثمرين[2] بحيث لا يمكن لأية مؤسسة ـ مهما كانت قد صممت من قبل لأداء هذا الدور ـ القيام بهذه الوظيفة. ومن الواضح أن هذا النوع من الإنجاز المعلوماتي للسوق لا يتأتّى إلا من خلال عملية المنافسة؛ لأنها هي السبيل الوحيد والمنهج العقلائي الأمثل لمواجهة احتكار المعرفة والنقص المعلوماتي في بيئة معقّدة لا تتّسم بالاستقرار والثبات، سواء في المسابقات الرياضية أو السوق. وبذلك يمكن تحديد الفرد الأقدر على القيام بالمهام من بين الآخرين، وإن كان هذا المنهج لا يلزم جميع الأفراد بالضرورة للاستفادة من الحد الأقصى لقدراتهم، إلا أنه منهج يوفّر أفضل الدوافع لبذل جهد أكبر عدد ممكن من الأفراد. وبتعبير آخر: إن المنافسة هي الأُسلوب الأنجح من بين الأساليب الأُخرى، والذي يؤدي إلى الاستفادة المثلى من

---

(١) Hayek "The use of Knowledge in society in Individualisme and Economic order" Op. p. 87, Cit pp. 77 -78.

(٢) Hayek "Individualism..." op. cit. pp. 85 - 87.

المصادر من جانب، وزيادة المعلومات ورفع مستوى قدرات الأفراد من جانب آخر[١].

نظرية فون هايك في العدالة الاقتصادية

يسعى فون هايك إلى إحلال الانسجام والتنسيق بين النشاطات الاقتصادية والتي تتبلور من قبل الأفراد محل العدالة؛ لأن المفروض تحكّم النظام العفوي بهذه النشاطات. فهو يعمم الرؤية القائمة في نظرية التجارة السلمية، وعليه فلا يمكن أن تتم المبادلات القائمة بطرف واحد، ليكون مجموع الربح في طرف والضرر في الطرف الثاني صفراً، أو يتحمل الطرفان الضرر، وإنما يوفّر الغطاء القانوني والذي يضمن الحرية الطبيعية؛ الحرية الفردية لجميع أبناء المجتمع وبمستوى واحد، وسوف يتمتع الأفراد بأكبر الفرص للقيام بالمبادلات الاختيارية والطواعية والتي يجني الطرفان فيها الربح. إن نظام الحرية الطبيعية يحقق نوع تناسق وانسجام بين مصالح الأفراد ويستملك كل فرد فرصاً أكبر للوصول إلى أهدافه. وفي ظل هذه الظروف تصل الرفاهية العامة إلى أوجها؛ لأن الإطار والمهد اللذين يمكّنان الفرد من بلوغ أهدافه سوف يكونان مضموني التحقق، لا أن مسؤولية زيادة هذه الرفاهية العامة توكل إلى أفراد أو مراجع[٢]. وإذا أخذ مستوى الرفاهية بالتصاعد فسيحدث التوازن الاقتصادي طبيعياً. ففي الحقيقة أن هذا التوازن هو الحصيلة المنطقية لنظام السوق، ولا يمكن وصفه بغير العادل أبداً، كما لا يمكن اعتبار

---

(١) Hayek "Droit..." op cit. vol. 3 p. 81.

(٢) جري، جون (Gray John)، فلسفة سياسي فون هايك، ص١٧٨.

النتيجة النهائية لمسابقة روعي فيها قواعد اللعبة، غير عادلة؛ لأن المفروض دخول جميع اللاعبين الميدان على استعداد مسبق ودراية بالقواعد الحاكمة على حركة المنافسة، وأنهم أذعنوا من قبل للنتيجة مهما كانت. إن فون هايك واعتماداً على ناتج التعادل المنطقي يصر على أن العدالة سراب ليس إلا، ويعزز رأيه هذا بالدليل التالي:

إنّ العدالة تصدق في حق العمل والسلوك الاختياري للبشر، وأما الحوادث الطبيعية التي لا يتحمل الفرد أو الأفراد مسؤوليتها فلا يمكن أن نسمها بالعدالة. فالوليد الذي يطل على الحياة وهو يعاني من نقص عضوي أو من يفقد أقرب الناس إليه، يمكن اعتبار ما ألمّ بهما من الحوادث المأساوية، ولكن بما أنها لم تأتِ عن رغبة أو تصميم مسبق أو عمل فردي فلا توصف بأنها غير عادلة[1]. وعلى هذا الأساس، فإن تعريف العدالة إنما يمكن في إطار قواعد السلوك الاختيارية والمسؤولة للفرد أو الأفراد، فعلى المستوى الاجتماعي تتصف الأفعال المنسجمة للأفراد في مؤسسة ما ـ والتي حصلت عن قصد ونية وهدف خاص ـ بالعادلة أو بغير العادلة.

وأما النظم الاجتماعية العفوية التي لم تترتب آثارها نتيجة لإرادة أفراد معيّنين فلا توصف بالعادلة أو بغير العادلة. إن أعمال السلطة يمكن الحكم عليها بالعادلة أو بغير العادلة، إلا أن المجتمعات الإنسانية ذات النظام العفوي والإنجازات الطبيعية تأبى عن ذلك[2]. ويمكن عدّ المجتمع مسؤولاً فيما إذا اتّسم بطابع المؤسسة[3]، وليس النظام العفوي متّسماً

---

(1) Hayek "Droti..." Vol. 2. pp. 37 - 38.

(2) Ibid. p. 39.

(3) organization

بذلك. إن إبراز المجتمع بصورة مؤسسة ينشأ من خطأ معرفي (النقد البنّاء)؛ لأن المؤسسة منظمة لها أهدافها المحددة تنبثق من خلال عرض واعٍ، ويتحمّل كل عضو فيها مسؤولية خاصة لتحقيق هدف ما من هذه الأهداف. ويتمتع بامتيازات تناسبها. من هنا فإن الامتيازات إذا لم تتناسب والمنجزات، أو كان هناك تمييز في توزيعها، أمكن القول بأن سلوك المسؤولين لا يتّسم بالعدالة، فتوصف المؤسسة بعدم العدل، إلا أن المجتمع لا يمكن تحويله إلى مؤسسة بتقسيم أعماله الواسعة[1].

إنّ تخصيص المصادر وتوزيع الدخل في مجتمع يقوم على النظام العفوي إنما يتم عبر آلية القيمة. وبما أن سوق المنافسة لها نظامها الطبيعي فلا يمكن إطلاق العدالة وعدمها بالنسبة إلى النتائج المترتبة. ونتائج نظام السوق من قبيل نتائج المنافسة في مسابقة لم تعلم نتائجها من ذي قبل، ولكنها مهما كانت فلا يطلق عليها أنها عادلة أو غير عادلة. إن العدالة إنما تكون ذات معنى فيما إذا روعيت قواعد المسابقة. وبعبارة ثانية: إن الاقتصاد والسوق يقومان على أساس آلية القيم، وهذه الآلية تمثّل مؤشراً للمنتجين، حيث يقومون بإنتاج بضائع تحقق منافعهم، وهذه البضائع مما يطلبها أبناء المجتمع بصورة كبيرة.

إنّ نظام القيمة ـ في الحقيقة ـ يعد المؤشر لأولويات الإنتاج، وبذلك يتم تقديم المستوى الأعلى من الخدمات لأكبر عدد ممكن من الأفراد، وهذا النظام لا يمكن أن يعتمد هدفاً محدداً قد رسم من ذي قبل لتوزيع الدخل. وحينما تحاول الدولة التدخل والعمل وفق منهج معين

---

(١) غني نجاد، موسى، مقدمة اي بر معرفت شناسي علم اقتصاد، ص٢٤٠.

للتوزيع على أساس تثبيت العدالة الاجتماعية، ينبغي أن تلغي الإنجازات المعلوماتية لنظام القيمة، وتسلب فاعلية السوق منه[1].

نقد نظرية فون هايك

تفترض الحرية الاقتصادية تساوي الجميع في حلبة المنافسة، إلا أن التساوي أمر ظاهري صوري في الواقع الخارجي للحياة الاجتماعية، ولا يمكنه أن يستمر؛ وذلك لأن بروز احتكارات ذات قطب واحد أو قطبين تحوّل عملية التساوي إلى أرضية لحدوث فوارق بين الأفراد، كما يمكن اعتبار إجبار الدول العامل الأساس لظهور النظام الرأسمالي لا السوق الحرة. من هنا يمكن مناقشة فون هايك من هذه الزاوية باختصار:

أ ـ إنّ نظام القيمة وإن كان المؤشر لأولوية إنتاج البضائع والخدمات، ولكن لا يمكن أن يكون ضماناً لاستمرار الحرية الحقيقية للعرض والطلب دائماً. إن آلية القيم تقدم المعلومات للفرد لتبيّن البضاعة أو الخدمة التي يشعر المجتمع بالحاجة إليها بصورة ملحة، ليتم تخصيص المصادر لإنتاجها في نهاية الأمر. إلا أن الآلية هذه لا يمكنها البت بأن من يمتلكون القدرات والقابليات بمقدار أكبر باستطاعتهم أن يوجّهوا حركة البضائع والخدمات وفقاً لقواعد المنافسة نحو نقطة بحيث يمكن الحصول على المستوى الأعلى من الربح الممكن، هذا من جهة، وعدم إمكان وجود مبرر اقتصادي للآخرين للقيام بإنتاجها من جهة ثانية ليتدخلوا في مجال الإنتاج، ويظهر الاحتكار من قبل قطب أو

---

(١) المصدر السابق، ص٢٤٢.

أقطاب لعرض هذه البضاعة أو الخدمة بصورة طبيعية، وهكذا يمكن أن تتعرض رغبة المجتمع في جانب الطلب إلى هجوم الدعاية المكثّفة، مما يحول دون وجود ضمان في نظام القيمة على استمرار المنافسة والحرية الاقتصادية في العلاقات الاقتصادية للمجتمع بل أثبتت تحولات الظواهر الاجتماعية الاقتصادية للمجتمعات المختلفة هذه الحقيقة، وهي أن المنافسة الاقتصادية يمكنها أن تتحول كحركة في الواقع إلى احتكارات في جانب العرض والطلب في مراحل لاحقة وذلك من خلال رعاية القوانين الثابتة، مما تؤدي إلى القضاء على المنافسة الحقيقية، كما يمكن لعنصر الحرية الاقتصادية على طول الخط القضاء على الحرية الاقتصادية الحقيقية دون أن يبقي الظروف والأرضية الواقعية للآخرين الذين هم خارج دائرة الاحتكارات. وكان هذا هو السبب لنشوء الدول التي تأخذ على عاتقها توفير الرفاهية أو الحد الأدنى منها، من هنا يصرح ساموبلس قائلاً:

« إن كانت آلية السوق طريقة محسّنة للإنتاج ولتخصيص البضائع، ولكنها لا تخلو من نواقص ثلاثة كانت منذ القدم (إمكان ظهور ظروف للاحتكار بالنسبة إلى عدد ضئيل من البائعين، والتصاعد المطرد للقيم من قبلهم للحصول على أرباح طائلة، وإمكان ظهور أرضية تساعد على عدم المساواة في الدخل، وإمكان الصعود والهبوط في المجال التجاري في إطار التضخم الحاد أو الركود). ولعل من الممكن تدخل الدولة لمعالجة هذه النواقص والتمهيد للفاعلية والمساواة والتوازن، فترسم آلية تسوق القيم والإنتاج في الكثير من المجالات، كما تقوم الدولة بتنظيم السوق عن طريق أخذ ضرائب الاستهلاك ووضع

القوانين، إلا أنّ كلا العاملين ـ أي السوق والدولة ـ أمر ضروري؛ فإن إدارة الاقتصاد دون أن يكون للدولة أو للسوق دورٌ فيها هي أشبه شيء بالتصفيق بيد واحدة»[١].

ب ـ يعتقد هايك بأن ظهور النظام الرأسمالي جاء نتيجة لتكامل المجتمع، بحيث لا يوجد هناك ربطٌ بين هذا النظام وعامل إجبار الدولة. إلا أن مايكل بولاين[٢] يؤكد وبإصرار على أن الأسواق الحرة في بريطانيا في القرن التاسع عشر كانت وليدة الاستبداد البرلماني، فقد تأسست السوق الحرة بحكم دولة قوية ومهيمنة. إن السوق الحرة لم تكن وليدة آلاف التغيرات غير المدروسة، وإنما هي نتيجة لسياسة الدولة الحاسمة[٣].

ج ـ إن هناك من البضائع والخدمات التي تعتبر من المنافع العامة والمكلفة جداً ـ كالأمن القومي، والتربية والتعليم، وأماكن التسلية لا يمكن لآلية السوق تقديم حل مما يتعلق بها، ممّا يستلزم تدخل المراكز المؤثرة خارج السوق.

وقد اتسعت دائرة هذا النوع من النشاطات طول الزمن، بحيث يبرز تدخّل الدولة أكثر من عمل السوق الحرة[٤].

---

(١) ساموئلس، بول ووليام نورد هاويس، تلخيص الفصل الثالث، ص٧٧ ـ ١٠٤، ترجمه إلى الفارسية علي رضا نوروزي ومحمد إبراهيم جهان دوست، طهران، ١٣٧١ش.

(٢) Karl Polany The Great transformation. The Polotical and Economic orlgins of our Time, Boston: Beac Press. 1957.

(٣) جري، جون (Gray John)، فلسفة سياسي فون هايك، ص٢١٤.

(٤) عبادي، جعفر، مباحث در اقتصاد خرد (بالفارسية)، ص١٣ ـ ١٤ و٢٨٤، طهران، سمت، ١٣٧٠ ش.

الإسلام والعدالة الاقتصادية

تعتبر العدالة الاقتصادية إحدى مفردات العدالة، ومن مصاديقها الأُخرى العدالة الفردية، من هنا ينبغي إلقاء الضوء على العدالة باختصار ليتسنّى بيان مفهوم وماهية العدالة وانطباقها على مصاديقها المختلفة. إن ماهية العدالة لها علاقة مباشرة بالحق، فما لم يكن هناك حق فلا مجال لوجود العدالة، وهكذا تظهر العدالة حينما يكون هناك حق. فعنصر الحق تتجلى من خلاله العدالة، ولا يمكن الحكم بالنسبة إلى العدالة دون معرفة الحق وتقييمه بشكل دائم. من هنا يقتضي توضيح النكات الأساسية الثلاث لبيان العدالة الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام:

١ ـ علاقة الحق والعدالة.

٢ ـ المعرفة التحليلية للحق.

٣ ـ الحقوق الاقتصادية المتبادلة بين الحكومة والشعب.

أ ـ علاقة الحق والعدالة:

إنّ رعاية الحقوق المتبادلة بين الحكومة والجماهير تمثّل الأرضية للعدالة بين الطرفين. وينبغي للحكومة رعاية حقوق الشعب ـ وهكذا العكس ـ في مجال العلاقات الاجتماعية؛ لتتحقق العدالة الاجتماعية. ورد عن الإمام علي عليه السلام في هذا الصدد: «فإذا أدّت الرعية إلى الوالي حقه وأدى الوالي إليها حقها، عزّ الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل»[1]. فنشر التعليم والتربية بين الجماهير، وتوفير الأمن، وإيجاد ظروف التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ومجابهة الفقر، وتقديم

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣ش.

الحد الأدنى لمستوى معيشة الطبقات المحرومة، إنما هي جزء من حقوق الشعب في المجتمع الإسلامي. كما أن دفع الضرائب التي تمثّل الدخل، وإطاعة القانون، واتباع السياسات المختلفة للحكومة، ومشاركة الجماهير في المجالات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية، تعدّ من حقوق نظام الحكم.

ب ـ المعرفة التحليلية للحق:

إن أساس العدالة في الإسلام هو الحقوق المتبادلة بين الحكومة والشعب. ويمكن تقسيم هذه الحقوق إلى العامة والخاصة:

١ ـ الحق العام:

يتساوى أفراد المجتمع في الحق العام، فمن حقهم جميعاً ممارسة الإعمار والبناء من أجل قوام الحياة وزيادة الرفاهية، قال تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾[1]. وعلى أساس هذا الحق يمكن لكل فرد مزاولة العمل المفيد والاستفادة من المصادر الطبيعية؛ للحصول على الملكية الخاصة فيما يرتبط بنتائج عمله، وهكذا يحق للجميع تفجير طاقاتهم في سبيل تلبية حاجات المجتمع الإنساني المتنوعة، وجني ثمرة الأتعاب والجهود في آخر المطاف.

٢ ـ الحق الخاص:

يرتكز ظهور الملكية الخاصة بالنسبة للثروات الطبيعية على العمل الاقتصادي المثمر، من قبيل: الإحياء، والحيازة، والأُجور مقابل العمل لإنتاج البضائع والخدمات التي تقدم للآخرين.

---

(١) سورة هود، الآية ٦١.

كما يعتبر بيت المال مصدراً للملكية الخاصة لمن لا يقدرون على العمل ولا يمتلكون شيئاً من المال لسد حاجاتهم. والنكتة الأساسية لتحليل الحق العام والخاص تعتمد على أنّه حق لأحد دون وجود مسؤولية ووظيفة في المقابل، يقول الإمام علي عليه السلام: «لا يجري لأحد إلا جرى عليه، ولا يجري عليه إلا جرى له»[1]. فلا يمكن التفكيك بين المسؤولية والحق؛ فعلى صعيد الحق العام مثلاً يثبت حق الاستفادة من المصادر الطبيعية لكل أفراد المجتمع، إلا أن هذا الحق يستتبع المسؤولية ومنع إلحاق الضرر بالحق العام، وهذا ما نص عليه الحديث الشريف: «وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع ماء يمنع به فضل كلاء». وقال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[2]. لقد كان أصحاب الآبار يحاولون السيطرة على المراتع من خلال الحيلولة دون تسرّب المياه ليلاً وعدم الاستفادة فوق مقدار الحاجة؛ لتبقى تلك المراتع على حالها الطبيعي خالصة لهم؛ من هنا نهى النبي عن هذا العمل[3].

وهكذا الحال بالنسبة إلى الحق الخاص، فالملكية الخاصة تلازمها المسؤولية والوظيفة. إن ظهور واستمرار هذا النوع من الملكية يتبلور في إطار الحدود التالية:

١ـ يشترط في الملكية الخاصة للمال أن يكون المال قد اكتسب من طريق حلال، فلا يجوز كسب الثروة من أي طريق وعمل وإن لم يكن

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة، ٢١٦.

(٢) الفيض الكاشاني، الوافي، ج٣، جزء ١٠، ص١٣٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٥٠ش.

العسقلاني، أحمد بن حجر، فتح الباري، ج٥، ص٣٤ ـ ٤٥، مصر، المطبعة البهية، ١٣٤٨.

(٣) المصدر السابق، ج١٢، ص٢٩٦.

مشروعاً، كغصب مال الآخرين والرشوة والاحتيال والربا والقمار وسرقة بيت المال وغيرها من المكاسب المحظورة والممنوعة.

٢ـ يتعلق حقّ معلوم للآخرين في الثروة المكتسبة، كالخمس والزكاة والضرائب الإسلامية الثابتة. وعلى هذا الأساس يدخل المحيط الاجتماعي الدائرة الفردية، وعندها لن يكون هناك تنافس وتقاطع بين الحرية الفردية والاجتماعية، والمنفعة الخاصة والعامة، بل يبلغان مرحلة الانسجام المنطقي.

٣ـ يحق للحكومة الإسلامية أخذ المصلحة العامة والجماعية بنظر الاعتبار، فلا يمكن أن يقوم الكسب والعمل بالنسبة إلى الأفراد خارج نطاق المصلحة، وعليه يدخل عنصر العمل ضمن إطار التصميم في النظام الإسلامي، فيضمن الإسلام آثاره ونتائجه.

ويمكن استنباط العقلانية الإسلامية من مجموع الأُصول المتقدمة، والعقلانية هذه تعد الأساس والمحور لجهود وأعمال كل فرد في مسار توفير الحاجات والمنافع الفردية.

ج ـ الحقوق الاقتصادية المتبادلة بين الحكومة والشعب:

إنّ على الحكومة الإسلامية رعاية الحقوق الاقتصادية التالية ـ كوظائف أساسية ـ في مجال اقتصاد المجتمع:

١ ـ حفظ سلامة البيئة:

تتحمّل الحكومة الإسلامية مسؤولية سلامة البيئة وعوامل بقائها للأجيال القادمة. وصيانة البيئة والاستفادة المثلى من مصادر الطبيعة التي هي عرضة للزوال تعتمد على قاعدة نفي الضرر والإضرار بالحق العام.

٢ ـ إنتاج البضائع العامة:

هناك خصيصتان لـهذه البضائع:

١ ـ عدم المنافسة في الاستهلاك.

٢ ـ عدم حرمان البعض من الاستفادة منها.

فمن واجبات الحكومة: بسط الأمن، وتقـديم الخـدمات القـضائية، والدفاع عن حقوق المواطنة، ونشر التعليم والتربية العامة، وأُمـور أُخـرى من هذا القبيل. وهذا النوع من الخدمات لا يدخل في دائرة المنافسة؛ أي أن استفادة فرد لا تحول دون انتفاع الآخرين، كما لا يمكن حصر فائدتها بعدد محدود من الناس.

٣ ـ إيجاد البنى التحتية للتنمية:

من الممكن لمسار التنمية في المجتمع أن يخط طريقه من خلال تـوفير بناه التحتية. فتأسيس المراكز العلمية والثقافية والتحقيقية لتربية القـوى الإنـسانية المناسبة، وتقديم الخـدمات فـي مجـال المواصـلات والاتـصالات وإحـداث الصناعات الثقيلة والتي لا يمكن للقطاع الخاص تحمّل أعبائها، وتوفير خدمات الصحة والعلاج الشامل والضمان الاجتماعي العام، ونشر المـصادر المعلوماتيـة بالنسبة إلى فرص الاستثمار والأرباح المستقبلية، وإخراج المعلومـات المرتبطـة بهذه الفرص المربحة من الـدائرة المحـدودة، يفـسح المجـال لإيجـاد أرضـية اجتماعية اقتصادية للتنمية. ويتطلّب من الحكومة إرسـاء قواعـد البنـى التحتيـة بالنسبة إلى التنمية. يقول الإمام علي عليه السلام فـي عهـده لمالـك الأشـتر: «جبايـة خراجها، وجهاد عدوّها، واستصلاح أهلـها، وعمارة بلادها»[1].

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

وقد عدّ إنتاج البضائع والخدمات العامة ـ من قبيل توفير الأمن والخدمات الدفاعية ـ جهاداً للأعداء، وإيجاد البنى التحتية للتنمية ـ مثل إعداد الكادر الإنساني المناسب ـ استصلاحاً للناس، وتفعيل حركة الصناعات الثقيلة والمواصلات والاتصالات إعماراً للبلاد، كما أن توفير دخول للدولة للقيام بالوظائف الملقاة على عاتقها يكون من جباية الخراج.

٤ ـ توازن دخل المجتمع:

إنّ الفاصلة الكبيرة بين طبقات المجتمع تؤدي ـ دون شك ـ إلى حدوث هوة سحيقة بينهم وعدم تحسس آلام ومشاكل المحرومين من قبل الطبقة المرفهة، هذا مضافاً إلى أن تمركز الثروة ينتهي بالوضع إلى ظهور مفاسد أخلاقية ومشاكل اجتماعية، فإذا تكدّست الثروة لدى عدد من الناس فسوف يحرم عدد آخر. وتساعد الفاصلة بين طبقات المجتمع على بروز أرضية السرقة والرشوة والاستغلال والطمع والتفاخر والتعالي والغفلة بالنسبة إلى الطبقة الثرية؛ من هنا جاءت الآية الكريمة: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾(١).

ولابد من الالتفات إلى أن توازن الدخل من وجهة نظر الإسلام لا يعني الاقتصاد الاشتراكي؛ بحيث يتم تبديل أفراد المجتمع إلى عمّال وموظفين لدى الدولة، فتسلب منهم الحرية الاقتصادية، فيتحوّل عموم أفراد المجتمع إلى طبقة فقيرة وعاملة. وهذا النوع من تعديل الثروة أشد وطأة على الأفراد من النظام الطبقي؛ لأنه يسلب منهم دافع النشاط، فيبسط الفقر

---

(١) سورة الحشر، الآية ٧.

بدلاً من نشر الرفاهية والغنى. وليس يعني قيام الدولة بوظائفها لتحقيق العدالة الاجتماعية، ورسم السياسات الاقتصادية لبلوغ هذا الهدف السياسي، توزيعَ الفقر بصورة عادلة في المجتمع، ولا يمكن التضحية بالعدالة من أجل التنمية والازدهار غير الثابت والمتوازن عموماً، كما لا يمكن إغفال التنمية والازدهار لبسط العدالة وتقسيم الفقر العام بصورة منصفة، وإنما يتطلّب الاعتدال والتوازن البحث عن السياسات الاقتصادية للعدالة الاجتماعية والاقتصادية المنسجمة والمقرونة بالتنمية الثابتة. وينبغي التأكيد على أن الحكومة لها حق على الشعب كما هو الحال بالنسبة للشعب تجاه الحكومة، ولا يمكن أن تتحقق العدالة دون تطبيق هذه الحقوق. فدفع الضرائب وقبول السياسات المالية الاقتصادية للحكومة، والمشاركة والتعاون معها في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي ... إلخ هي بعض حقوقها على الشعب، والتي ينبغي دراستها في موضع آخر بالتفصيل. فالإسلام يرى أن تطبيق وإجراء الحقوق الاقتصادية المتبادلة بين الحكومة والجماهير (القطاع العام والخاص) يستتبع العدالة الاقتصادية، ومن الواضح أن هذه الرؤية تختلف عما يعتقده أفلاطون وأرسطو وفون هايك بشكل جذري.

الخلاصة

تؤكد العدالة الاقتصادية من وجهة نظر أفلاطون وأرسطو على عنصر تناسب وأهلية الأفراد، وتوزيع الأعمال والمهام المؤثرة وفقاً لهذه الأهلية الطبيعية.

كما تقوم العدالة الاقتصادية لدى فون هايك على منجزات آلية السوق، وحاكمية أساس المنافسة. ويهتم الإسلام لتحقيق العدالة الاقتصادية على القيام بالحقوق المتبادلة بين الحكومة والشعب. وقد بيّن

الإسلام أساس هذه الحقوق في مصادره الأُصلية، ولم يدعها عرضة للآراء والاجتهادات والرؤى الفردية. وينبغي البحث عن نقطة الافتراق بين الإسلام والنظريات الأُخرى في النكتتين التاليتين: أولاً: إن بين العدالة والحق علاقة إلزامية. وثانياً: لم يتم إيكال الأحكام العامة للحقوق المتبادلة بين الحكومة والشعب إلى آراء وأفكار فرد ما.

❋ ❋ ❋

المحتويات